

انطلاقاً من أن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية، وإيماناً بأن الاختلاف المبني على الاجتهاد والملتزم بقوانين الحوار موضوعياً وأخلاقياً هو ضرورة حيوية، وهو أمر مقرر في كل مجتمع يسمح للفكرة أن تنمو وأن يعبر عنها بحرية والتزام، ولأن الحوار حول قضايانا المعاصرة أصبح ذا أهمية بالغة، للوصول فيها إلى قرار قد لا يكون نهائياً، ولكنه على الأقل قد يمثل الحد الأدنى من الاتفاق، وإلا فستضيع جهود كثيرة وتبتدأ أوقات ما أشد حاجتنا إليها.

هذه الأسباب وغيرها رأى الكاتب ضرورة تحديد موقفنا من أفكار الآخرين قبولاً أو رفضاً مدركين بوعي ما يترتب على هذا أو ذاك من أثر في حياتنا المعاصرة.

وقد حاول الكاتب أن يبرز أن الرأي الآخر موجود في تاريخ الفكر والواقع الاسلاميين، وأن الاسلام لا يجبر عليه ولا يجرمه ما دام في حدود دائرة الأدب والموضوعية الاسلاميين، كذلك تعرض لآراء الآخرين في غير النطاق الاسلامي، مؤكداً أهمية التعامل معهم للاستفادة منهم ومن خبراتهم.

والآخرون كثيرون.

بعضهم منا، وبعضهم عنا غريب.

وعلاقتنا الفكرية، مع هؤلاء ومع أولئك،

يعتريها نقص كبير.

أما الذين هم منا دماً، ودينياً، وتاريخياً، فلدينا من الموانع الموروثة ما يحول دوننا والتخاطب معهم، أو الفهم عنهم، أو الانصاف في تفهمهم قولاً وعملاً.

أما الذين هم عنا غرباء، فلدينا من الموانع المستحدثة التي قد تختلط ببعض التاريخ القديم، ما يمجزنا عن إدراك دلالات ما يقولون، أو تقدير البواعث والدوافع الحقّة لأغلب ما يصدر عنهم، أو التسليم الموضوعي بالضرورات الحضارية والحياتية للأخذ عنهم والعطاء لهم والتفاعل معهم.

وحتى نرشد تعاملنا مع، ومواقفنا من، أفكار الآخرين، وحتى نتقن كيف نقومها وكيف نتعامل معها وكيف نستفيد منها، فإننا ولا بد مضطرون الى التعرف على هؤلاء الغير، في الموروث التاريخي وفي الواقع المعاش، سواء كانوا منا أو كانوا عنا غرباء.

## أولاً : الذين هم منّا

حتى في عهد الرسول صلوات الله وسلامه عليه لم يكن مجتمع المسلمين يخلو من تفاوتات في الرؤي، أو خلافات في الرأي.

حقيقة أن الخلافات في أوائل مبعثه صلوات الله وسلامه عليه لم تكن، كماً ونوعاً، مثلما كانت في أواسط المبعث، ولا مثلما كانت عندما أكمل الله للمسلمين دينهم وأتم عليهم نعمته وبات وشيكاً أن يرحل صاحب الرسالة (ص) الى الرفيق الأعلى.

وحقيقة أيضاً أن الخلافات في عهد البعثة، ما كانت لتقارن، شكلاً أو مضموناً، بما نشب من خلافات في العهود اللاحقة. ولكن هذا كله لا ينفي أن الخلافات كانت موجودة، باهتة أحياناً، وواضحة أحياناً أخرى، ولكنها كانت مستمرة، بل وكانت متنامية متصاعدة أيضاً.

ولما كان جميع المشاركين في خلاف الرأي أو في تفاوت الرؤي ينتسبون بالدين الى المجتمع الاسلامي، ناهيك عن روابط الدم واللغة والتاريخ التي كانت قائمة في أغلب الأحيان، فإنهم جميعاً تحق عليهم صفة «الذين هم منّا». ومع هؤلاء شخصاً، ومنذ انبثاق الدعوة المحمدية الربانية زماناً، ومن أرض المبعث بمكة مكاناً، نبدأ مسيرتنا في الزمان والمكان، علنا نعي دروس التاريخ، ونستوعب حتميات السنن الالهية، ونستفيد من حكمة الممارسات المحمدية، ونخلع عن أعيننا عمايات الوهم والجهل التي ابتليت بها، وطال منها البلاء !

## ١ - الرأي والرأي الآخر في مجتمع الرسول

عندما أمر الرسول صلوات الله وسلامه عليه، أن يقوم فينذر، وربه يكبر، وثيابه يطهر، والرجز يهجر، ما كان الناس في مجتمع مكة غير نفر من ثلاثة؛ إما صفوة من الناس ينتظرون الوحي، يتفهمونه ويقبلون عليه، وهؤلاء صدّقوا بدعوته عليه السلام. وإما قوم قساة غلاظ أصحاب مطامع ومصالح، وهؤلاء كذبوه وآذوه وأنكروا عليه النعمة الكبرى التي أنعم ربه بها عليه، بل واستكثروا عليه نفر منهم - حسداً أو استهجاناً - أن يكون اختيار

على المشاركة.

وفي تجربة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه ترجمة صادقة لتلك القسمة الواضحة في مجتمع مكة مع مطلع البعثة المحمدية، كما أن فيها أيضاً الأكارب الجليل للقيادة الجديدة بعد أن هداه الله - أي عمر - إلى الإيمان، وأعز الإسلام به. فقد كان عمر بن الخطاب، بحكم وضعه الاجتماعي وبمقتضى إمكاناته الجثمانية، من أشد أهل مكة خصومة للدعوة الإسلامية الجديدة، ومحاربة لها، وسعيًا لفنته الذين اتبعوها. ولعله من طريف ما يروى عنه ما ذكره ابن هشام أنه كان يضرب جارية له أسلمت حتى مل كثرة ضربها فقال لها: إني أعتذر إليك، إني لم أتركك إلا ملالة، فأجابته الجارية: كذلك فعل الله بك، وقد أنقذ الجارية منه أن أبا بكر رضي الله عنه مرّ عليه وقتنشد فابتاعها وأطلقها. وعمر هذا هو الذي خرج يسعى وراء محمد (ص) ليقتله فاتتهى الأمر به مسلماً، كما ورد في كتب التاريخ والسير. ولما أسلم، وكان المسلمون حتى ذلك الوقت يتخفون بإسلامهم، لم يرض بأقل من الوقوف على باب المسجد، ليعلن أمام أندية مكة المنعقدة حول الكعبة، أنه قد أسلم وشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبد الله ورسوله، فلما ثار عليه الكفار المكيون ظل يقاتلهم ويقاتلونه حتى قامت الشمس على رؤوسهم، ولم يمنعهم من قتله إلا خشيتهم من أهله وعصيته بني عدي بن كعب. بل ويروى عنه أنه قال: «لما أسلمت تلك الليلة تذكرت أي أهل مكة أشد لرسول الله صلى الله عليه وسلم عداوة حتى آتبه فأخبره أنني قد أسلمت. فأقبلت حين أصبحت حتى ضربت على أبي جهل بابه، فخرج إليّ فقال: مرحباً وأهلاً

السماء قد وقع عليه وهو ليس رجلاً من القرتين عظيم. أما الذين هم وسط بين هؤلاء وبين أولئك، فما كانوا بقادرين في إطار الاستقطاب الصريح الواضح الذي حدث في المجتمع المكي أن يجاهروا بهذا التوسط، وما كانوا بمستطيعين أن يلعبوا به تربصاً بالكفة التي ترجح حتى يتعلقوا بها. أي أن هذا الصنف الوسطاني الرؤية، الوسطاني الهوى، الوسطاني السلوك، ما كان ليجد الفرصة، وما كان ليجد الظروف مواتية ليقوم بدور، رغم خطورته أو انتهازيته، يخفف من حدة الاستقطاب العقيدي والسلوكي الذي حل بالمجتمع المكي. وكانت محصلة هذا كله، بصفة عامة وبغض النظر عن بعض العوارض والجزئيات التي لا تغير من الصورة العامة، أن كان التناقض واضحاً وأن كانت القسمة بينة، بين البياض والسواد، أو بين الخير والشر، أو بين الإيمان والكفر، أي التسميات نشاء. وإن الإنسان ليزعم أن هذا كان هو الوضع منذ المبعث حتى الهجرة. ففي هذه المرحلة المكية من الدعوة كان قطبا الصراع واضحين جليئين لا يلتبسان على أحد. قطب التجديد والثورة والإيمان يلتف حول محمد بن عبد الله الرسول الأمين (ص)، وقطب المحافظة والرجعية والكفر يلتف حول الأكثرية من أعمدة النظام القديم من رؤوس قريش. في مثل هذه الظروف كان مجتمع المسلمين متميزاً، غاية التمييز، عن مجتمع مكة الكافر. وكانت القيادة، بل الزعامة، الفكرية والروحية لهذا المجتمع المسلم الوليد هي الأخرى غاية في السمو غاية في التحديد. كانت تلك القيادة تعلقو بثقة الأنباغ على المشابهة، وتسمو بإيمانهم على المراجعة، وترقى بانقيادهم للدعوة الجديدة

بابن أختي، ما جاء بك؟، قلت: جئت لأخبرك أنني قد آمننت بالله وبرسوله محمد (ص) وصدقت بما جاء به. فغضب الباب في وجهي وقال: «قبحك الله وقبح ما جئت به» (١). وهذا النموذج العمري يصور الموقف من الدعوة المحمدية الشورية الجديدة أدق تصوير، فجدة الدعوة وجديتها، ما كانت تترك للمكي غير اختيار من اثنين، إما أن يكون معها، وإما أن يكون عليها. فإذا اختار أن يكون عليها فطبيعة الأشياء تفرض عليه أن يعد محمداً (ص) من الأراذل الذين يشغون على أهلهم، ويثيرون الفتن بينهم ليفرقوا بين الولد وأهله، ومثل هؤلاء يستحقون المطاردة والعاقبة وسوء العذاب. وأما إذا اختار أن يكون لها فإن طبيعة الأشياء هنا تفرض عليه أن يعلو بمحمد (ص) بشرا ورسولا، وأن يجاهد في سبيل معتقده الجديد، بالصبر على المكروه إن كان من المستضعفين، وبتحدي المشركين ومصاولتهم إن كان من القادرين أمثال الفاروق عمر الذي كان إسلامه نصرا، وكانت هجرته فتحاً.

وفي مثل ذلك المجتمع الاسلامي المكي، كانت القيادة عظيمة، وكان الأتباع عظماء أيضاً. وكانت المواقف المبنية على الغيبة من قریش تحول دون غير العظماء - في ميزان الاعتقاد والایمان - واتباع محمد (ص). وكان القائد الرسول والذين هم معه في مرحلة التلقي الصرف في أمور العقيدة والاعتقاد. هو عليه الصلاة والسلام يتلقى من جبريل عن ربه، وهم بدورهم يتلقون عنه حقا وصدقا. وكانت النقلة الاعتقادية التي يعمل من أجلها محمد بن عبد الله (ص) تمزج على الاستيعاب إلا من قلب كبير وعقل نافذ، وهو ما لا يتوفر لغير

الصفوة في كل مجتمع، وهو ما لا يمكن تحقيقه بغير الثقة المطلقة، والتسليم المطلق، والتبعية المؤمنة بالقائد. إنها تحتاج إلى رجال من أمثال أبي بكر الصديق الذي دق الشامتون الشامتون بيته يخبرونه أن صاحبه يزعم أنه ذهب إلى بيت المقدس في ليلة ورجع، بينما العبر تغرد - أي تنابح سيرها في غير انقطاع - شهرا من مكة إلى الشام مدبرة وشهرا مقبلة، فما كان من الصديق إلا أن قال: «والله لئن كان قد قاله لقد صدق، إنه ليخبرني أن الخبر ليأتيه من السماء إلى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه، فهذا أبعد مما تعجبون منه» (٢). فالقضية إذن لم تكن رد الأمر إلى العقل والخبرة الحسية لقياسه بأدواتها، ومعايرته بمعاييرها، ولكن المعيار والمقياس كان التصديق بصحة الرسالة المحمدية أو عدم صحتها. وهذا التصديق هو الذي جعل قول الرسول (ص) يعلو عند أبي بكر على الخبرة المادية الفحة التي تؤكد أن الانتقال من مكة إلى بيت المقدس لا يتم بغير ضرب أكباد الابل شهرا للذهاب وشهرا للعودة.

وانطلاقا من هذا كله، فإننا لا نكون مباغين، إذا قطعنا بأنه في مثل هذا المجتمع، وفي إطار هاتيك الظروف، ومع هؤلاء الناس، ما كان ممكنا أن تتعد الأفكار، ولا أن تتنوع الرؤى، ولا أن تتفاوت الآراء، سواء في المستوى الفطري العقيدي أو في المستوى العملي الحياتي. ففي المستوى الأول كان الرسول

(١) محمد حسين هيكل (الدكتور)، الفاروق عمر، دار المعارف بمصر (١٩٧٧)، الجزء الاول، ص ٤٣، ٥٢، ٥١.

(٢) محمد حسين هيكل (الدكتور)، حياة محمد، دار المعارف بمصر (١٩٧٧)، الطبعة الرابعة عشرة، ص ٢٠٩.

(ص) يؤسس العقيدة في نفوس أتباعه بهدي من الله دوناً اجتهد بشري منه يتعلق بأصول وجوهر هذه العقيدة، وبالتالي فلم يكن أحد دون الرسول (ص) يمكن أن يكون صاحب اجتهد في هذا الخصوص. أما في المستوى الثاني، العملي الحياتي، فلم يكن المسلمون قد كونوا بعد مجتمعهم المستقل، الذي يدرون أموره بمعرفتهم، وما كانت لديهم من المشاكل الحياتية الكثير، كما أن الدعوة الإسلامية لم تكن قد تقدمت بعد لعرض ومناقشة وطرح القواعد التنظيمية التي يقوم عليها المجتمع المسلم المنتظر. أي أن أمور الدنيا، بكل تلافيها وتعقيداتها، لم تكن الشغل الشاغل لمجتمع المسلمين المحدث، قيادة وجاهيراً، وذلك رغم كون الدعوة تحمل في مؤشراتنا العامة المبكرة الوعد بمجتمع أفضل، وبمساواة بين الجميع يهفو إليها المطحونون في مجتمع مكة التي تسود فيه علاقات العبودية وأنماط عدم التوازن الاجتماعي. ومن هنا فإن أبواب الخلاف كانت موصدة أو شبه موصدة. وقد كان موقف المسلمين المحدثين (وقتئذ) من الرسول (ص) لا يعدو أن يكون استيضاحاً هنا، أو تبياناً هناك، أو حاجة إلى تثبيت الإيمان وتقوية العزيمة في موضع ثالث. والحوار إذ يقوم في هذا الإطار بين الرسول (ص) وبين أتباعه لا يكون مشاركة منهم للرسول صلى الله عليه وسلم في إبداء الرأي، ولا مراجعة لما يليق صلى الله عليه وسلم من قول، ولا حاجة يواجهون بها صاحب الدعوة، ولا افتتالاً للجدل يبحث عن نقاط الخلاف ومظانته، ولكنه في حقيقته استزادة من العطاء الإلهي الذي ينتقل إليهم عن طريق الرسول الكريم، وسعيّاً مخلصاً لتثبيت العقيدة في

النفوس، وتقوية للرابطة الإيمانية مع القائد العظيم، ودعمًا للصلة الاتباعية بالدعوة الجديدة.

أما بعد الهجرة، فقد كانت الأمور في يثرب غير ما كانت عليه في مكة. فالظروف مختلفة، والقوى الفاعلة في الحياة اليثربية مغايرة، وتطور الاسلام ذاته — مجتمعا ودعوة — أسبق كثيراً عما كان عليه في مكة. ففي المدينة، منذ مطلع البدر على أهلها من ثنيات الوداع كان القطاع الاسلامي يتصدر الحياة السياسية ويحتل الموقع الأرقى والأخوى. وكان المسلم — أي مسلم — آمناً على عقيدته، مطمئناً على نفسه، قريح العين على ولده وماله. وهذه الظروف فتحت الأبواب عن سعة لانضمام المتردد والخائف والضعيف من أهل يثرب — أو من غير أهلها — الى الاسلام. وكانت الشواهد كلها تقطع أن أنجم الاسلام في صعود، وأن مستقبله في اتساع، وأن الأرض لله يورثها لعباده الصالحين، مما أدى بكثير من الطامعين والمتسلقين والانتهازيين الذين تحركهم شهوة الكسب بغير جهد أن يلحقوا بالركب المسلم على أمل أكيد بتحقيق بعض — إن لم يكن كل — ما يرجون. وكانت هذه هي البداية الموضوعية لانطلاق ظاهرة «النفاق» التي عرفها مسلمو يثرب ولم يعرفها مسلمو مكة.

والى جانب المسلمين في المدينة، كانت تتواجد قوتان أخريان رئيسيتان. أما القوة الأولى منهما فتتمثل في الذين بقوا على شركهم من اليثريين، وهم كثير، بينما كانت القوة الثانية تضم اليهود، سواء كانوا يقيمون في داخل المدينة مثل بني قينقاع، أو

في أطرافها مثل بني قريظة وبني النضير، أو بالقرب منها مثل يهود خيبر. وهذه القوة الأخيرة (اليهودية) بوصف أتباعها أهل كتاب وأهل جدل قديم، كانت تقوم بدور رئيسي في تنمية الصراع الذي دار في المدينة، والأهم من هذا أنها كانت تضيف إليه بعدا فكريا وعقائديا كان غائبا — الى حد كبير — في ذلك الصراع الذي عرفه الاسلام وعاشه في مكة. وقد فرض هذا التواجد المشترك للقوى الثلاثة في المدينة، وبينها قدر من توازن القوى واضح جلي، غططا سياسيا في التعامل يقوم على أسس الاحترام والتقدير والقبول. وكان مرتكز القوة الاسلامية في تعاملها في هذا الاطار تحقيق حرية العقيدة، وانطلاق الدعوة دون عوائق، ودون عنت، ودون معاندة. وكانت القوتان الأخريتان تدركان أن لا مفر من القبول بالتعامل مع القوة الاسلامية الجديدة ولو مرحليا، بل ولربما كانت كل منهما — خاصة اليهودية — تطمع في احتواء محمد (ص) واحتواء دعوته، بل ودعم مواقفها به وبأنصاره. وفي إطار توازن القوى هذا، كان القانون الذي يجري على أساس منه العمل السياسي هو قانون «الوحدة والصراع». فالقوى الثلاث عون لبعضها البعض في مواجهة الأعداء والغزاة الوافدين من خارج المدينة وهذا هو جانب الوحدة. بينما الاحتكاك والجدل ومحاولات التأثير من الداخل بين هؤلاء جميعا هو جانب الصراع. وقد تمثل جانب الوحدة في قوله صلى الله عليه وسلم لبعض من يابعه من أهل يثرب في العقبة الثانية: «أنتم مني وأنا منكم، كما أحارب من حاربتم وأسالم من سألتم»، كما تمثل فيما تضمنه كتاب المواخاة بين الأنصار والمهاجرين بشأن اليهود، وقد ورد فيه: «وإن

يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ — أي يهلك — ويفسد — إلا نفسه وأهل بيته. وإن لليهود بني النجار ويهود بني الحارث ويهود بني ساعدة ويهود بني جشم ويهود بني الأوس ويهود بني ثعلبة ولجفنة ولبنسي الشطبية مثل ما لليهود بن عوف» (٣). وبينما كانت قاعدة الوحدة تعمل في الجانب السياسي (والتنهادي) البحت، فقد كانت قاعدة الصراع أشد فاعلية في الجانب الفكري، وقد تجسد هذا الصراع في محاولات الاشارة والوقية بين الأوس وبين الخزرج لاثارة الاضطراب والقلق وتضييق المنافذ الاسلامية الى الجيوب المشتركة المتبقية فيهما، كما تجسد في الجدل العنيف الذي أثارته يهود مع المسلمين وبينهم، والذي تطاول حتى بلغ حد محاولة فتنة محمد (ص) ذاته، حتى إن الله تبارك وتعالى نبهه إلى ما يراد به وخاطبه بالقول: «وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك فان تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون» (٤). وقد كانت الأرجحية لأي من القاعدتين — الوحدة أو الصراع — على الأخرى مرهونة بالظروف والملايسات التي تحيط بالممارسات اليومية للمجتمع اليثربي. ففي أحيان تغلب الأولى، وفي أحيان أخرى تغلب الثانية، ولكن يمكن القول في صياغة عامة أن قاعدة الوحدة ظلت ترقى على قاعدة الصراع حتى كانت وقعة

(٣) محمد حسين هيكل (الدكتور)، حياة محمد، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٤) سورة المائدة — الآية ٤٩.

النصر الإسلامية الأولى الكبرى في بدر، وفي أعقاب ذلك ارتفعت قاعدة الصراع بعض الشيء حتى كادت توازن القاعدة الأولى. أما في أعقاب غزوة الخندق، وبعد الذي تكشف من أفعال اليهود - وبني قريظة منهم على وجه التخصيص - فقد قدم المسلمون قاعدة الصراع على قاعدة الوحدة.

والذي يعنيننا من هذا الواقع، أن التعاملات اليومية المعقدة، وأن التفاعلات الفكرية المتنوعة التي كانت تجري فيه، كانت تنعكس بصورة أو بأخرى على المسلمين، خاصتهم وعامتهم، وتتمثل في تساؤلات واستفسارات، بل وتشككات أو تخوفات ينقلها بعضهم إلى الرسول (ص) أو يطوي عليها جوانحه، وكلها شواهد على بداية تنوع فكري، وخلافات في الرأي، تنمو في المجتمع الإسلامي.

جانب ثالث في المجتمع الإسلامي المدني يجب الوقوف عنده، ففي ظروف الأمان والاطمئنان التي عمل فيها الرسول (ص) وعمل فيها المؤمنون في المدينة، كان من طابع الأشياء أن تهتم القيادة الإسلامية العليا بأمور الدنيا قدر اهتمامها بأمور العقيدة. وكان من التداعيات الموضوعية في هذا الخصوص أن تجري توجيهات ومحاولات واجتهادات لتنظيم المجتمع الإسلامي وإدارته وضبط العلاقات والتعاملات بين أفرادها أو بينهم وبين الآخرين. ولعل في تحول القرآن المدني إلى تناول قضايا التشريع للمجتمع وأمور المعاملات فيه - وهي الميزة الأولى التي تفرق بين المكي من القرآن والمدني منه - الدليل الموثق على ما نذهب إليه. وتنظيم المجتمع بكافة جوانبه

السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحربية كان فتحاً موسعاً لأبواب يدخلها المسلمون لمشاركة الرسول (ص) - ومجادلته - في الأمور الحياتية. وفي هذا الصدد فإننا نلتقي في القرآن بوقائع كثيرة تسجل كيفية ممارسة المسلمين لهذا الحق، فنقرأ عن المرأة التي تحادل الرسول (ص) في زوجها، ونقرأ عن الذين ينادونه من وراء الحجرات، ونقرأ عن عتب القرآن عليه في مواضع كثيرة مثل فداء الأسرى وكتمانه توجهه - بأمر من الله - للزواج من أم المؤمنين زينب بنت جحش، كما نقرأ أمراً له - بعد تسجيل لدمائته في التعامل وديموقراطية سلوكه - أن يشار المسلمين في الأمر قبل أن يتوكل على الله: «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين» (٥). أما في كتب السيرة فإننا نقرأ أخذه بمشورات المسلمين في تجهيزات الدفاع بحفر خندق حول المدينة في غزوة الأحزاب، وفي اختيار موقع نزول الجيش في غزوة بدر، كما نقرأ مراجعات المسلمين العنيفة له في أمور السياسة العليا، المختلطة اختلاطاً شديداً بأمور العقيدة وحروب الأيديولوجيا، حين وقع صلى الله عليه وسلم صلح الحديبية، حتى إن الفاروق عمر احتج عليه غاضباً فيسأله: «أولست رسول الله؟»، فيجيبه: بلى، فيسأل عمر: ألسنا على حق وهم على باطل؟، فيجيب في سماحته: بلى، فيرتفع الفاروق بغضب الجدل درجات أخرى ويتعجب: فلماذا نعطي الدنيا في ديننا؟،

(٥) سورة آل عمران - الآية ١٥٩.

فما يكون من السمع الكريم إلا أن يقول :  
 إني أنا رسول الله ، وإن الله لن يضيعني أبدا ..  
 وغير هذا وذلك تجدد الكثير من المحاورات  
 والمناقشات والمشاورات والمراجعات في كافة  
 مناحي الحياة وأنشطتها .. بل ويصل الأمر  
 حدود أن يعرض الرسول (ص) على غطفان  
 ثلث ثمار المدينة إن هم انفصلوا عن أحزاب  
 الشرك التي أحاطت بالمدينة في غزوة الخندق ،  
 فيرفض رأيه الأنصار ، ويستكثرون على  
 كرامتهم (القومية) أن يشاركهم أغراب أعداء  
 في بعض ثمرهم . ومثل هذه الواقعة بما تحمله  
 من خلافات شديدة في الرأي لها دلالات  
 سياسية وقومية وأخلاقية كبيرة يجب تدبرها .

والخلاصة إذن ، أنه فيما بعد الهجرة وحتى  
 فتح مكة ، كانت الظروف مواتية لتحقيق أمان  
 كبير — بل وكسب كثير أيضاً — لمن ينتسب  
 إلى الاسلام ، مما فتح الباب للمتروك والخائف  
 والضعيف بل والمنافق لينضم الى المجتمع  
 المسلم الصاعد في يثرب . فإذا أضفنا الى ذلك  
 البعد الثقافي الذي أقحم على الصراع بدخول  
 اليهود بوصفهم أصحاب ديانة وأصحاب أفكار  
 سابقة ، ثم البعد العملي المتعلق بإقامة المجتمع  
 المسلم وتنظيمه بكل التعقيدات والتداخلات  
 المحتملة ، لاستيقظ أن الوحدة المطلقة والتي  
 كانت تميز المجتمع المسلم المكي قد انتقصت  
 بعض الشيء في المدينة ، وقد كان هذا هو  
 المقابل الموضوعي لاتساع المجتمع المسلم ،  
 وازدياد عدد أفرادها ، وارتقاء القهر المتوحش عن  
 أتباعه . وفي ظل هذا المجتمع البشري بدأ  
 المسلمون يعيشون حياتهم الاجتماعية والسياسية  
 كما تحياها كل المجتمعات الثورية الناشطة  
 الصاعدة ، فالأهداف العامة موجودة ،  
 والتوجهات العظيمة مشرعة ، والحماس للقيم

الجديدة يوجه حركة الأغلبية الساحقة ،  
 والمصابرة في وجه الخصوم قائمة ، والوحدة  
 الداخلية في حبات عيون الكثرة الكاثرة من  
 الشوار ، ولكن شورية الثورة (أو ديمقراطيتها)  
 إذ تتفاعل مع تعقيدات الممارسات النضالية ،  
 تترك لكل عنصر في جيش الثورة حق المشاركة  
 بالفعل أو بإبداء الرأي في الأحداث الجارية  
 والقضايا المستجدة ، وذلك رغم المساحة الكبيرة  
 التي تظل حكرا للزعامة الثورية تمارس فيها  
 إدارة الصراع وتوجيه العمل الثوري والتخطيط  
 لاقامة الكيان الاجتماعي الصحيح الذي يجسد  
 في الواقع المعاش إلهامات وأحلام وأهداف  
 الثورة .

ومع فتح مكة ، وما أعقبه من سيادة  
 للاسلام على شبه جزيرة العرب كلها ، بدأت  
 مرحلة ثالثة في السلوك السياسي والاجتماعي  
 والفكري داخل المجتمع الاسلامي . وتتميز هذه  
 المرحلة بدخول نوعيات جديدة من الناس إلى  
 مجتمع الاسلام . هذه النوعيات من الناس  
 اكتسبت إسلامها في اللحظات الأخيرة ، حيث  
 لم يكن قد بقي أمامها من خيار غير الدخول  
 في الاسلام . ونؤكد هنا ابتداء أن دخول هؤلاء  
 في الاسلام لم يكن ناشئاً عن قهر خارجي  
 مباشر وقع عليهم وفرض عليهم أن يعلنوا  
 أنفسهم مسلمين بغير رغبة منهم أو رغم  
 إرادتهم ، ولكنه كان النتيجة المباشرة لكون  
 انتصار الاسلام لم يعد مجرد احتمال مثلما  
 كان في بداية الخطوات الأولى للرسول وصحبه  
 في يثرب ، بل صار هذا الانتصار حقيقة ضخمة  
 وكاسحة في الواقع العربي كله ، وليس في مكة  
 أو في المدينة فقط . وقد تميز دخول هؤلاء في  
 الاسلام بتلقائية وآلية تنفذ إلى الإرادة المحركة  
 للاعتقاد والوجهة للاختيار . ففي مثل هذه



الظروف بدأ الالتحاق الجماعي بالمعسكر الاسلامي، وهذا الالتحاق ما كان مبنياً على اختيار فردي قوي البصر بمسائل الايمان، أو طموح المسعى في سبيل القيم الانسانية (والاسلامية) العليا، وهي في مقدمة الميزات التي اتصف بها إسلام الرعيل الأول من السابقين أصحاب الرسول (ص) وأتباعه، ولكن كانت تحالطه — بصفة عامة وبغض النظر عن مسلمين أكفأ تبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه المرحلة — شبهات من الانبهار بانتصار الاسلام الساقط، أو الاقتياد للسلطة السياسية الجديدة الكاسحة، أو القفز إلى سفائن الحكومة الجديدة، أو التداعي المعتقدي محاكاة للكثرة الكاثرة من الأهل والأصحاب الذين أسلموا أمرهم للنظام الصاعد، أو شراء السلامة القصوى بإعلان الدخول في الدين الجديد.

ومن هذه النوعيات يمكننا أن نميز طوائف ثلاثة كان لها تأثير كبير فيما بعد في تطور وفو وتحرك المجتمع الاسلامي. وأول هؤلاء طائفة الطلقاء من أهل مكة، والتي خرج من جوفها بنو مروان الذين أفسدوا على ذي النورين عثمان بن عفان حكمه، ثم تاجروا بقميصه، ثم حاربوا علياً بن أبي طالب كرم الله وجهه، حتى أقاموا دولة الطلقاء من بني أمية. أما الطائفة الثانية فتضم أعراب شبه الجزيرة من خارج المراكز الحضرية المشهورة في مكة والمدينة والطائف، وهؤلاء كان إيمانهم موضع تساؤل، وموضع شك، حتى إن القرآن خصهم بصفة الاسلام دون صفة الإيمان: «قالت الأعراب آمناً قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما

يدخل الايمان في قلوبكم وان تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً ان الله غفور رحيم» (٦). ولعله من المفيد أن نذكر أن هذه الآية نزلت في ناس من بني أسد، وأنه في بني أسد هؤلاء قام «طليحة» يدعي النبوة في أعقاب وفاة الرسول (ص)، مثلما قامت «سجاح» بنفس الدعوى في تميم، وقام بها «مسيلم» في اليمامة، و«ذو الناج لقيط بن مالك» في عمان. أما الطائفة الثالثة التي تعنينا هنا فهي هؤلاء العرب أو الأعراب الذين كانوا على صلة قديمة بالحضارات العالمية الرئيسية التي كانت سائدة وقتئذ، وهي حضارات الروم والفرس، وكان هؤلاء يقيمون في شمال الجزيرة المتصل بالشام، وفي التخوم العليا من منطقة الخليج، وفي جنوب شبه الجزيرة المتصل بالفرس والقريب من الحبشة. وقد كان هؤلاء متأثرين بالسطوة السياسية والثقافية للروم والفرس، وقد تمثل هذا التأثير في مناوأة ومشغبة الدين الجديد بأساليب متنوعة من بينها التحريض على الاستقلال الذاتي، والخروج على السلطة المركزية الاسلامية في المدينة، أو الدعوة العدوانية للديانات المسيحية أو اليهودية أو الوثنية في تحد مغامر وصريح للحاكمية الاسلامية في تلك الأصقاع. وإلى هذه الطائفة ينسب كثيرون ممن حملوا راية العصيان ضد حكومة أبي بكر بعد وفاة الرسول (ص)، بل وإن المراجع التاريخية تعطي احتمالاً بأن أول محاولة لهذا الخروج قد تمت في اليمن بقيادة «الأسود العنسي ذي الخمار»، فقد قيل أنه تنبأ وظهر أمره وقتل في عهد الرسول (ص)، بينما يقال في مصادر تاريخية أخرى أنه صبر حتى قبض النبي

(٦) سورة المجرات — الآية ١٥.

(ص) ثم قام بالثورة على الاسلام (٧).

وفيما يتعلق بهذه الطوائف الثلاثة، فإنه يعني أن نشبت حقائق أربع. أما الحقيقة الأولى فتؤسس على أن أغلب هؤلاء كان دخولهم في الاسلام إضافة إيجابية واضحة للرصيد الكمي له، بينما كان في الجانب الآخر طرْحاً سلبياً من الرصيد النوعي لأتباعه الأقوياء الاعتقاد الأقوياء الايمان. والحقيقة الثانية تجسد في مجيء هؤلاء بأفكار وثقافات وانتماعات مسبقة حركت تيارات كثيرة في الحياة الاسلامية لم تكن موجودة من قبل. والحقيقة الثالثة تؤكد أن الآثار الحقيقية لأفعال وفاعلية هؤلاء جميعاً، وإن كانت قد بدأت في الظهور في نهاية حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أن التراكمات الكمية الضخمة التي أوجدوها في المجتمع الاسلامي لم تبلغ ذروتها إلا بعد وفاته عليه السلام، وهو الأمر الطبيعي نظراً لقصر الفترة التي تفصل بين الفتح ودخول الناس في دين الله أفواجا وبين رحيله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى. أما رابعة الحقائق التي يجب إثباتها فمؤداها أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يترك مجتمعا أصما، مصمتا، مسطح الملامح سياسيا وفكريا وثقافيا، ويشذ عن القاعدة العامة التي تحكم مجتمعات خلق الله جميعاً، ولكنه ترك مجتمعا حيا، فيه الكثير من التفاوتات والتناقضات والاختلافات، وإن كان يمتلك في الوقت ذاته أدوات لعلهما من أقوى الأدوات التي تبنى بها المجتمعات، وأولاهما: نظرية في العمل متمثلة في القرآن

(٧) محمد حسين هيكل (الدكتور)، الصديق أبو بكر، دار المعارف بمصر (١٩٧٥)، الطبعة السابعة، ص ٧٥.

الكريم والسنة المطهرة، أما ثانيتهما فهي: طليعة ثورية مؤمنة متمثلة في الصفوة من أصحابه الذين قادوا، عن طريق حزب السابقين في الاسلام، المجتمع من بعده إلى المزيد من الاتساع والاستقرار والتجانس الاجتماعي، مع ملاحظة أن التجانس الاجتماعي لا يعني المشابهة الكربونية بين كافة الأفراد أو طمس التمايزات بين القوى والتيارات الاجتماعية، ولكنه يعني تكون اتجاهات عامة في المجتمع تطلع على إمكانيات الاختلاف في الرأي أو التفاوت في الرؤى والقبول بهذه الحقيقة الرابعة مهم للغاية، لأ من ناحية يصادر على الفكرة غير العلمية التي تصور المجتمع الاسلامي الأول مجتمعا ساذج التجانس، أبه الولاء، كما أنه من ناحية ثانية يرشد الحلم الطفولي باعادة بعث مجتمع الرسول (ص)، الذي يصوره البعض وجدانيا مجتمع الرأي الواحد والموقف الوحيد، في هيئة يوتوبيا اسلامية معاصرة نهزب اليها من عجزنا الزمن ومن جهلنا السياسي الاجتماعي العميق، ثم انه من ناحية ثالثة يفتح الباب لتحقيق فهم أدق وأشمل لما جرى في مجتمعات المسلمين اللاحقة.

## ٢ - الخلاف حول شخص القائد

بعد انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى جد متغير خطير للغاية على الحياة السياسية في المجتمع الاسلامي. لقد انتهى الاجماع المطلق، داخل ذلك المجتمع، حول شخص القائد والزعيم.

صعد أبو بكر رضي الله عنه إلى موقع القيادة في المجتمع الاسلامي، خليفة لرسول الله (ص)، ببيعة صحيحة. وهذه البيعة ارتضاها أغلب أهل الحل والعقد في مجتمع الحكم بالمدينة، ثم تابعهم عليها كثيرون من المسلمين من خارجها. ولكن لم يجمع المسلمون، إجماعاً مطلقاً، على اختيار أبي بكر لقيادة الدولة الاسلامية، فبعضهم ارتأى لنفسه أو لآخرين حقاً في خلافة الرسول (ص) يعلو على حق أبي بكر في هذه الخلافة.

والملفت للنظر أن جانب السياسة في هذه المرحلة كان يطغى على الجانب الديني (العقدي) في الصراع أو الخلاف الذي جرى، أو هو كان على الأهل يناظره. وذلك أمر طبيعي لأن جميع المشاركين في هذا الرهان كانوا بغير استثناء من أتباع الزعيم العظيم الذي رحل صلى الله عليه وسلم، ولم يكن أحدهم بقادر أن يزعم لنفسه مكانة الزعيم، خاصة جانبها الروحي، التي كانت. أو حتى مكانة قريبة منها. فمحمد بن عبد الله لم يكن الحاكم أو القائد فقط، ولكنه كان قبل ذلك كله صاحب الدعوة التي أحدثت المجتمع المسلم، ثم جعت في رحابه كل جزيرة العرب على قيم ومبادئ الاسلام. أما أبو بكر رضي الله عنه، أو غير أبي بكر، فليس غير رجل من رجالات المسلمين يقدم نفسه، أو يقدمه الناس، للقيام على الشؤون العامة للمسلمين، بما فيها مسئولية إقامة الدين والحفاظ عليه. وهذه المسئولية الأخيرة، رغم جسامتها وحساسيتها، إنما هي مسئولية مدنية للحاكم، تنشأ عن ضرورة حماية القيم العامة، والمبادئ الكلية للمجتمع، من أن تنتهك، أو تتهدم، أو تتراجع. ومسئولية إقامة الدين هذه

لا ترفع الحاكم الى مرتبة الرسول، وهي بالتالي لا تمنح أقواله أو أعماله أية حصانة، كما أنها لا تحيط بشخصه بأية قداسة تحول بينه وبين مراجعة المخالفين، أو حتى هجوم الطاعنين. ومن هنا فإن التعامل مع الحاكم — سلباً وإيجاباً — بات يحكمه قانون التكافؤ بين الحاكم وبين المحكوم، وهو القانون الذي كان يتوقف عن النفاذ في أحيان كثيرة حين التعامل مع محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم باعتباره رسلاً. ولأن قانون التكافؤ هذا ماعاد معرضاً للاستثناء فإن مقتضيات العملية الحياتية (أي السياسية) كان ولا بد أن تفرض نفسها على الأحداث التي جرت (والتي سوف تظل تجري) في المجتمع الاسلامي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

هذا المتغير الخطير الذي نشأ في الحياة الاسلامية، جعل الخلافات في الاسلام تنتقل الى مستوى آخر غير الذي كانت تجري عليه في مجتمع الرسول صلى الله عليه وسلم. فلم يعد الخلاف يدور حول جزئيات أو عوارض يأذن الزعيم، صراحة أو ضمناً، بإبداء الرأي فيها، بل إن الخلاف تطور وتضخم ليدور حول الكليات الاجتماعية والسياسية، بما فيها القبول أو الرفض أو المراجعة الجذرية لقيادة القائد الجديد.

وفي هذه الظروف بدأ أبو بكر رضي الله عنه، خلافته، ومكمن العظمة في أبي بكر رضي الله عنه — بعد مرحلة التصديق بالدعوة المحمدية — هو حنكته السياسية. فقد التقط رضوان الله عليه كل الخيوط، وميز بينها، ونسج من كل منها أفضل النسيج وأمتنه وأحكمه.

فقد تطلع الأنصار الى الخلافة، وتقدم سعد بن عباد رضي الله عنه سيد الأوس يطلبها لنفسه، واختلف الأنصار والمهاجرون في سقيفة بني ساعدة حول من يكون له الأمر. ولكن أبا بكر رضي الله عنه قام على الأنصار وقال بعد حمد الله والثناء عليه، والدعوة الى الجماعة والنهي عن الفرقة: «إني ناصح لكم في أحد هذين الرجلين، أبي عبيدة بن الجراح أو عمر فبايعوا من شئتم منهما. فقال عمر رضي الله عنه: معاذ الله أن يكون ذلك وأنت بين أظهرنا، أنت أحقنا بهذا الأمر، وأقدمنا صحة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأفضل منا في المال، وأنت أفضل المهاجرين وثاني اثنين، وخليفته على الصلاة، والصلاة أفضل أركان دين الاسلام، فمن ذا ينبغي أن يتقدمك، ويتولى هذا الأمر عليك، أبسط يدك أبايعك» (٨). وبايع عمر أبا بكر رضي الله عنهما، وكذلك فعل أبو عبيدة رضي الله عنه، ثم تبعهما بشير بن سعد رضي الله عنه من سادات الخزرج، وتبعتهما الكثرة الكاثرة من المسلمين. وقد امتنع سعد بن عباد رضي الله عنه، وطالب عمر أبا بكر رضي الله عنهما أن يأخذ بيعته عنوة، وأن لا يدعه حتى يبايع، ولكن أبا بكر رضي الله عنه أخذ بنصيحة بشير بن سعد رضي الله عنه الذي حذر من إغضاب الأوس، وترك سعدا رضي الله عنه وشأنه لم يقهره على إعطاء البيعة. ولم يعط سعد بن عباد البيعة لأبي بكر رضي الله عنه، ولا لعمر رضي الله عنه من بعده حتى مات في الشام في خلافة عمر رضي الله عنه، بل لئله

(٨) ابن قتيبة، الامامة والسياسة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة (١٩٦٧)، الجزء الأول، ص ١٦.

رضي الله عنه كان لا يصلي بصلاتهم، ولا يجمع بجمعتهم، ولا يفيض بإفاضتهم حتى مات (٩). ومواقف أبي بكر رضي الله عنه تجاه تجربة البيعة الأولى للاستخلاف، ثم تجاه سعد بن عباد رضي الله عنه المنافس له، المناوئ عليه، تكشف عن سياسي متمكن، ومناور ذكي، عينه على الاسلام، وقلبه مع استمراره، وعقله مع ديمومة دولته. فالرجل يقدم الآخرين فيقدمونه مرشحاً للخلافة فائزاً بها. ثم هو لا يفضيه أن يمتنع سعد بن عباد رضي الله عنه عن البيعة، بل يتركه وشأنه، محاذراً أن يفضب قومه وهم أحد الأعمدة التي يقوم عليها الاسلام في المدينة.

وشخصية عامة أخرى، كانت تمثل نواة لتجمع حزبي هلامي آخر، كان لأبي بكر رضي الله عنه منها موقفاً مشابهاً. فقد أبى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه البيعة لأبي بكر رضي الله عنه، وطلب الأمر لنفسه، وساندته فاطمة رضي الله عنها زوجته وبنت عمه، كما ساندته كثيرون من بني عبد المطلب. ومرة ثانية يطالب عمر رضي الله عنه بإكرام علي كرم الله وجهه على البيعة، بل ويجمع الخطب (كما ورد في إحدى الروايات) • حول بيت علي وبيت زوجته فاطمة بنت رسول الله (ص)، ويهدد بحرق البيت على من فيه من شيعة علي إن لم يخرجوا لبيعة أبي بكر، غير أن أبا بكر يكرر نفس الموقف الذي وقفه من سعد بن عباد، ويتدخل بين عمر وبين علي ويوجه إلى الأخير قوله: فان لم تبايع فلا أكرهك. وقد امتنع علي ومعه البعض من بني هاشم عن البيعة أربعين ليلة في بعض الروايات، وستة شهور في

(٩) ابن قتيبة، المرجع السابق، ص ١٧.

• لم نثر على أثر هذه الرواية في المراجع التاريخية المعتمدة (التحري).

غيرها، وحتى وفاة فاطمة رضي الله عنها في أرجحها (١٠).

ويهمنا قبل أن تنتقل الى استعراض بعض ماجرى فيما وراء المدينة من قبائل العرب، أن نسجل الدور الذي قام به بنو أمية محاولين اذكاء الخلاف بين بني هاشم وبين أبي بكر رضي الله عنه. أقبل أبو سفيان بن حرب بن أمية وهو يقول: «والله اني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم. يأكل عبد مناف فيم أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان، أين الأذلان علي والعباس؟»، وأنشد يتمثل:

ولا يقيم على ضيم يراد به  
الا الأذلان غير الحسي والوتئ  
هذا على الخسف محبوس برمته

وذا يشج فلا يبكي له أحد  
على أن الروايات التي ذكرت هذا الحديث لأبي سفيان تكاد تجمع أن علياً رضي الله عنه أبى أن يتابعه، وأنه قال له: «إنك والله ما أردت بهذا الا الفتنة، وأنتك والله طالما بغيت الاسلام شراً»، أو قال له: «ياأبا سفيان طالما عادت الاسلام وأهله فلم تضره بذلك شيئاً، اني وجدت أبا بكر لها أهلاً» (١١). وهذا الدور الكيدي لبني أمية والطلاق منهم على وجه التحديد يجب أن نذكره دائماً، لأنه ان لم يكن قد وجد فرصته في الخلاف الذي نشب بين أبي بكر وبين بني هاشم وفي

- (١٠) محمد حسين هيكل (الدكتور)، الصديق أبو بكر، مرجع سابق، ص ٦٤-٦٦، نقل عن الجعفي، ويذكر بن قتيبة كلاماً مشابهاً في كتابه الامامة والسياسة (المرجع السابق ص ١٨-٢٢) ويذهب الى أن علياً بايع بعد وفاة فاطمة، أي بعد خمس وسبعين ليلة على وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.  
(١١) محمد حسين هيكل (الدكتور)، الصديق أبو بكر، مرجع سابق، ص ٦٦.

مقدمتهم علي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما فقد هيات له الظروف فرصة أوسع في عصر عثمان ذي النورين رضي الله عنه الذي خضع لتطلعات بعض أهله ورفع بني مروان على رقاب الناس، وخلق مجالاً رحباً لانتهازية هؤلاء لتفعل كل ما عجزت عنه في عهد أبي بكر وفي عهد عمر رضي الله عنهما من بعده. وقد جاء مقتل الامام عثمان رضي الله عنه، واستخدام بني أمية قميصه، مدخلاً هؤلاء يؤدي الى الاشارة والاستشارة، وشق وحدة المسلمين، والتوسل الى السلطة بالدهاء والكذب، ومبرراً مكذوباً للخروج على الامام علي، وشق عصا الطاعة له، ومحاربه ومن معه من جاعة المسلمين حتى استقر الأمر لبني أمية، وتحولت الخلافة الشورية على أيديهم الى ملك عضوض.

وفيما وراء المدينة كان الأمر أسوأ مما هو عليه في المدينة فلم يكن الأمر هناك أمر خلاف بين بعض الشخصيات العامة حول اجراءات وشروط اختيار الخليفة الجديد، ولكنه كان خروجاً صريحاً على سلطة الحكومة المركزية في المدينة. وقد كانت هذه هي النتيجة المباشرة لغياب الزعامة التي لا خلاف حولها، زعامة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي الحالة التي عبر عنها الخطيئة (جرول بن أوس بن مالك) اذ قال شعراً:

أطعنا رسول الله اذ كان بيننا  
فيا لبعاد الله ما لأبي بكر  
أيورها بكرًا اذا مات بعده  
وتلك لعمر الله قاصمة الظهر (١٢)

(١٢) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، طبعة دار الكتب المصرية، الجزء الثاني، ص ١٥٧.

وقد امتنعت أغلب القبائل، وشارك أهل مكة وكذلك أهل الطائف في هذا الاتجاه، عن تسليم الزكاة لعمال الحكومة المركزية في المدينة. وبلغ التطرف في أماكن أخرى أن ظهر مدعون بؤة. وقد كان هذا التمرد تلبس فيه أمور كثيرة وتختلط. ففي بعض المواضع كان الانتفاض عاماً، وفي بعضها الآخر كان خاصاً. وفي بعض النواحي كان قاصراً على الامتناع عن تسليم الزكاة لحكومة المدينة، بينما هو في نواح أخرى انكار كامل لسلطة هذه الحكومة، ثم هو في نواح ثالثة خروج على الاسلام من البعض صريح وواضح. وقد كان هذا اللبس وذلك الخلط وراء الخلاف الكبير الذي طال واحتدم بين كبار الصحابة في المدينة حول قتال هؤلاء الذين شقوا عصا الطاعة على حكومة أبي بكر رضي الله عنه، ويواجهنا في هذا الصدد موقفان متناقضان — ظاهرياً — لكل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. فعمري رضي الله عنه الذي لم يكن يصبر على تأخر سعد بن عباد رضي الله عنه أو على بن أبي طالب كرم الله وجهه عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه، يجمع أغلبية أهل الشورى في المدينة ورائه، ويرى عدم قتال مانعي الزكاة، ويتساءل: كيف نقاتل الناس وقد شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟ بينما أبو بكر رضي الله عنه ينتصر لرأي القلة التي رأت الحرب ضرورة وعلاجاً ويقول: «والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه»، أو يقول رضي الله عنه: «والله لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة».

والحقيقة أنه لا تناقض في مواقف أبي بكر، إذا سلمنا برجاجة حدسه السياسي، وإذا

انطلقنا من قوة إحساسه بالدين. فالذي حدث من تأخر البعض عن البيعة في يوم السقيفة، إنما يعبر عن مواقف فردية، وهذه المواقف الفردية تتعلق بشخص الحاكم المنتظر، ولا تتعداه إلى غير ذلك. أما موقف مانعي الزكاة (أو المرتدين) فإنه يتعلق بما هو أكبر من شخص الحاكم. إنه يتعلق بالنظام ككل، كما يتعلق بالمبادئ والأسس العامة والكليات التي يقوم عليها هذا النظام. وقد استطاع أبو بكر رضي الله عنه، الذي كانت ولايته فلتة موفقة كما عبر عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أن يفصل بين رأس النظام وبين النظام ذاته، وكان هذا الفصل هو جوهر التوفيق السياسي الذي صاحب كل أفعاله، وأقذ الاسلام من المحن والعواصف التي تعرض لها عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي إطار هذا الفصل الواعي كان أبو بكر في غضبه على الخارجين عن النظام أشد منه على الرافضين لشخص الخليفة من أمثال سعد بن عباد رضي الله عنه وعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه. وفي جانب آخر، فإن الذين امتنعوا عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه هم كما أوردنا من الشخصيات العامة التي لا تقف بمفردها، ولكنها مؤهلة لأن يجتمع حولها تأييد بعض المسلمين، ولذلك فإن الحكمة السياسية تستلزم نوعاً من الحرص السياسي والود العملي في التعامل معهم، بما لا ينشط قدراتهم الشخصية أو الوراثة أو القبلية لجمع المزيد من المؤيدين حولهم وفي عقر عاصمة الخلافة، وهذا هو بالضبط ما قصده وما فعله أبو بكر رضي الله عنه.

وليس يعني ما انتهى إليه الخلاف (أو الصراع) بين أبي بكر رضي الله عنه وبين

الأخريين الذين خالفوه، سواء كانوا من وجهاء المدينة أو من قبائل العرب، فذلك كله معروفة تفاصيله في كتب التاريخ والسير. ولكن الذي يعنيننا هو استنباط المؤشرات التي دار هذا الخلاف (الصراع) على أساس منها. وأول هذه المؤشرات أن التفاوتات في المواقف والآراء في المجتمع الاسلامي قد اتسعت وتنامت حتى نالت شخص رئيس الدولة، تأييداً ومعارضة، مبايعة ورفضاً، ولكن هذا لم يدفع رئيس الدولة إلى حرمان هؤلاء المناهضين حقوق المعارضة، ولم يرتب له إعلان الحرب عليهم طالما وقفت معارضتهم عند حدود الامتناع السليبي عن القبول لشخصه أو التعاون معه، ودومًا انتقال بالمعارضة إلى الخروج المسلح أو العنيف على النظام، وطالما كانت حقوق السيادة للحكومة الإسلامية موضع قبول من هؤلاء المناهضين. أما المؤشر الثاني فهو ظهور تيارات المعارضة المنظمة نوعاً ما، في إطار المجتمع الإسلامي، والتي تجمعت، ولو في صورة هلامية بعض الشيء، حول بعض الشخصيات العامة في المجتمع. وقد كان ظهور هذه التيارات هو التمهيد العملي للقسم المتبلورة للمجتمع الإسلامي في مراحل لاحقة إلى أحزاب و فرق، مختلفة الآراء، متباينة المواقف. وثالث المؤشرات أن مواقف التيارات المختلفة فيما نشب في بداية ولاية أبي بكر -رضى الله عنه- كانت تتراوح بين الإخلاص للإسلام وبين محاولة انتهاز فرص سنحت للكيد له أو لتحقيق بعض الكسب الدنيوي من ورائه، وقد تمثل هذا الجانب في محاولات الوقعة بين أبي بكر -رضى الله عنه- وبين بني هاشم والتي تولى كبيرها بنو أمية، كما تمثل في مواقف بعض القيادات

القبلية التي امتنعت عن أداء الزكاة، بل وادعت النبوة في أحيان أخرى. ولكن رغم هذا التفاوت في المواقف فإن الحكومة المركزية الإسلامية، وعلى رأسها الصديق الخليفة الأول أبو بكر، كانت حريصة على أن لا تعامل الناس بنياتهم ولكنها كانت تعاملهم على أساس أفعالهم ومواقفهم العملية الظاهرية. وقد تجسد هذا أشد ما يكون التجسيد في التعامل مع الخارجين من أهل القبائل. فقد وجه إليهم أبو بكر -رضى الله عنه-، قبل الجيوش، كتاباً جاء فيه: «وإني قد أنفذت إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان، وأمرته ألا يقاتل أحداً ولا يقتله حتى يدعوه إلى داعية الله، فمن استجاب وأقر وكف وعمل عملاً صالحاً قبل منه وأعانه عليه، ومن أبى، أن يقاتله على ذلك..». وقد أمر أبو بكر رضي الله عنه رسله أن يقرأوا كتابه هذا في مجامع الناس، وأن يكون الداعية الأذان. لذلك كان المسلمون إذا أذنوا فأذن الناس كفوا عنهم، وإن لم يؤذنوا سألوهم ما هم عليه، فإن أبوا عاجلوه (١٣)، والمؤشر الرابع يدل على أن أياً من الاتجاهات التي خالفت الحكومة المركزية، والاتجاه العام في المدينة المنورة، لم ينبج في الصمود طويلاً على مواقفه التي بدأ بها. فقد استطاع النظام بحكمته السياسية أحياناً، وبحزمه العسكري في أحيان أخرى، أن يفرغ هذه الاتجاهات من شحنات التمرد أو الخلاف التي تتفاعل في داخلها، بل وقدر في النهاية أن يحتوي هذه الاتجاهات جميعاً في إطار الاتجاه العام الذي تقوم عليه الحكومة المركزية. ثم يأتي المؤشر

(١٣) محمد حسين هيكل (الدكتور)، الصديق أبو بكر، مرجع سابق، ص ١١٠.

### ٣ - التوحيد والاختلاف صنع الظروف الموضوعية

في ظل الحكم العمري، كانت التعقيدات السياسية في المجتمع الإسلامي دون ما كانت عليه في ظل حكومة أبي بكر - رضى الله عنه - وإن كانت مسئوليات الدولة الإسلامية في عهد عمر - رضى الله عنه - قد صارت أكثر جساماً. فقد تولى أبو بكر - رضى الله عنه - مواجهة فتن الردة، ونزعات التمرد، ودعاوي الاستقلال عن حكومة المدينة، وإعادة توحيد الجزيرة العربية تحت راية الإسلام، مهدداً الطريق لبداية المواجهة التاريخية بين عرب الجزيرة المسلمين وبين الامبراطوريات المجاورة، البيزنطية والفارسية. وكان عمر - رضى الله عنه - القائد التاريخي للمرحلة، عميقاً في إسلامه، قويا في إرادته، جسوراً في فعله. وكانت الانتدفاعة العمرية - الإسلامية في الفتوحات هي الاستثمار المتبصر للوحدة العربية، وكانت في الوقت ذاته الأتون الذي انصهرت فيه هذه الوحدة فأعيدت بلورتها، وتدعمت صلابتها، وتأكدت نقاوتها، ليصير المجتمع الإسلامي بالتالي في عهد عمر - رضى الله عنه - أكثر استقراراً عما كان عليه في عهد أبي بكر رضى الله عنه.

وزاد من استقرار نظام الحكم العمري، أنه كان نظاماً تطهيرياً وثورياً في الوقت ذاته. كان المعدل المطلق أساس النظام، وكان قيام الحاكم على شئون المسلمين، وإحساسه بالمسئولية المباشرة عن بقله عثرت بالعراق (!) هما منطاط السلوك الإداري والسياسي في ذلك النظام. وكانت البقطة العمرية في استخدام أصلح الناس لحكم الناس عاملاً رئيسياً ثالثاً

الخامس، وهو غاية في الأهمية. وصلب هذا المؤشر أن الذين اختلفوا مع أبي بكر - رضى الله عنه - فلم يسارعوا إلى تأييده ومبايعته، لم يختلفوا معه لاجوجاج رأوه فيه، ولكنهم رأوا فقط (أو توهموا) أنهم أحق بالأمر أو أقدر عليه منه. كما أن أياً من هؤلاء، أو من غيرهم، منذ ولى أبو بكر - رضى الله عنه - الأمر إلى أن مات بعد حوالي العامين، لم يسجل على نظام الحكم البكري فساداً في السياسة، أو عبثاً في الأفعال، أو حتى انحرافاً في الأقوال. وقد كان ذلك أمراً مهماً للغاية، بل ولربما كانت هذه الاستقامة المتبصرة التي تميز بها نظام الحكم، والتي تواصلت أيضاً في عهد عمر بن الخطاب - رضى الله عنه -، هي التي مكنته من اجتياز كافة المحن المهلكة التي تكالبت عليه وأخذت بناصيته وأطبقت بخناقها، ثم مكنته من احتواء الخلافات جميعاً، وجعلته قادراً على إعادة توحيد العرب مرة ثانية تحت راية الإسلام الخفاقة التي حملتها هذه الوحدة العظيمة إلى أقاصي بلاد فارس والروم لتقوم إمبراطورية عظيمة للإسلام، ولكن بغير أباطرة. إمبراطورية يرأسها رجل خشن المظهر، قوي الخلق، هو عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - الذي سئل يوماً عما يحل له من بيت المال فقال: «أنا أخبركم بما استحل منه، يحل لي حلتان: حلة في الشتاء، وحلة في الصيف، وما أحج عليه وأعتمر من المظهر، وقوتي وقوت أهل كقوت رجل من قرش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم. ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبني ما أصابهم.»



في استقرار المجتمع الإسلامي. فبنى عدى بن كعب عشيرة عمر - رضى الله عنه - وأهله لم يكن حظهم مع عمر أفضل من حظهم مع أبى بكر - رضى الله عنه -، ولا كان أفضل من حظوظ سائر بطون قريش ولا سائر المسلمين، وما كان عمر - رضى الله عنه - ليفعل مع أهله غير الذي فعل وهو الذي كان إذا حدثته نفسه تغريه بما هو فيه من جاه وسلطان روضها بذكر حياة الشظف في الرعى الخشن، والتي كان يعيشها في مطلع حياته مع إبل الخطاب! وهذا الضابط الأخير في نظام الحكم العمري هو الذي حال دون استئثار قوم - أيا كانوا - بالحكومة العمرية، يوجهونها وفق هواهم أو بناء على ما يرون فيه مصالحهم، كما حصن المجتمع الإسلامي ضد لعبة التيارات المتنمرة، وضد مراكز القوى الطامعة، والتي وجدت فرصتها عن سعة في عصر ذي النورين عثمان رضى الله عنه.

أمر رئيسي آخر، يتعلق بمبايعة عمر - رضى الله عنه - خليفة، ساعد على استقرار نظام الحكم العمري. فتلك البيعة لم تصاحبها التعقيدات التي صاحبت بيعة أبى بكر رضى الله عنه. ذلك لأن هذه البيعة الأخيرة، قد كفت المسلمين مئونة توهمات كثيرة كانت تبدو نشيطة عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. فقد صادرت بيعة أبى بكر رضى الله عنه، بإنجازها وبتوقيفها، جميع التطلعات الفشوية الطامعة إلى الخلافة. فلم تعد الخلافة حقاً للأصهار - أهل المدينة وأصحابها - دون المهاجرين، ولم يعد جائزاً أن يكون من هؤلاء أمير ومن أولئك أمير، بل هو أمير واحد لدولة واحدة. كما أن وراثة النبي - صلى الله عليه وسلم - من بعض أهله هي الأخرى قد

صودرت كفكرة تؤدي إلى سدة الخلافة. ومحصلة هذا كله، أن الشخصيات العامة، مع ما قد تجمعهم حولها من المؤيدين، والتي تأتت على بيعة أبى بكر رضى الله عنه، أو تأخرت عنها، لم تكرر تأييدها أو تأخرها هذا في بيعة عمر رضى الله عنه.

لقد مضت أمور الدولة وأمور الخلافة في عهد عمر - رضى الله عنه - على أحسن ما يكون المضي.. وقد كان لقوة عمر - رضى الله عنه - وجرأته وهيبته الأثر الكبير في تجسيد وحدة المجتمع الإسلامي في هذه المرحلة. فقوة عمر - رضى الله عنه - هي التي وضعت المجتمع الإسلامي العربي الحدود، في مواجهة جادة مع الروم والفرس ليصنع المجتمع الإسلامي العالمي الأبعاد والمواطن. وجرأته هي التي وضعت في مقدمة المجتهدين، والآخذين باجتهادات الآخرين، والساعين إلى كل صاحب خبرة، في تنظيم أمور الدولة، وترتيب حقوق المسلمين، وإقامة أحكام الشرع. أما هيبته فهي التي جعلت العامة والخاصة - إن جاز أن نقول أن تصنيفاً كهذا يقوم في مجتمع العدل والقسمة بالسوية - يلتزمون الجادة والجد في الفعل وفي القول مثلما التزمهما أمير المؤمنين القدوة والقائد.

وهذه الصفات التي أثبتتها التاريخ لعمر - رضى الله عنه - ما كانت تؤدي إلى حرمان المواطن المسلم من حق إبداء الرأي في مواجهة الآراء أو المواقف العمرية، ولكنها كانت فقط تضع ضوابط على السلوك والفعاليات تجعلها أكثر رشداً وأكثر جدية وأكثر نفعاً للإسلام وللمسلمين. بل لعل الأحداث التي تروى عن مراجعة المسلمين لعمر - رضى الله عنه - من أشهر روايات المراجعة التي سجلها تاريخ السير

الإسلامية. فعمر — رضى الله عنه — هو الخليفة الذي طلب من الناس إن رأوا فيها اعوجاجاً أن يقوموه، فوقف واحد منهم يعلن أنهم لو رأوا فيه هذا الاعوجاج لقوموه بسيفهم، فحمد عمر الله أن جعل في أمة الإسلام من لو رأى في عمر اعوجاجاً قوموه بسيفه. وعمر أيضاً هو الخليفة الذي طالبه أعرابي في المسجد، وهو فوق المنبر، أن يعدل، وخاطبه في خشونة لأنه أخذ نصيبين لنفسه وأعطى كل واحد من عامة المسلمين نصيباً واحداً من قماش الفىء، حتى يكفيه النصيبان ثوباً واحداً وهو الطويل الجسم! بل إن عمر — رضى الله عنه — بدأ خلافته بمهاجمة من أحد عامة المسلمين، لو كان وقع في غير الظروف التي وقع فيها لما سكت عمر — رضى الله عنه — عنه. فقد خرج رضى الله عنه من عند أبى بكر — رضى الله عنه — وهو في مرضه وفي يده كتاب استخلافه لا يدري ما فيه، ولكن الخليفة الأول طلب منه أن يعلم الناس بما فيه، فقال له رجل: ماذا في الكتاب يا أبا حفص؟! قال: لا أدري، ولكني أول من سمع وأطاع، فقال الرجل: ولكني والله أدري ما فيه، أمرته عام أول (يعني مبايعة عمر أبا بكر في السقيفة قبل عامين)، وأمرتك العام! (١٤). إن هذه الوقائع وغيرها كثير تثبت أن تفاوت الآراء، وتعارضها، وتبادلها، حتى ولو كان ذلك في إطار المبادئ والقيم الكلية للمجتمع الإسلامي، كانت جميعها حقائق مجسدة في كل حقب ومراحل التاريخ الإسلامي.

تبقى ملاحظة أخيرة أساسية يجب إثباتها. فقد بدت الوحدة السياسية والفكرية في

(١٤) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ص ٢٥.

المجتمع الإسلامي في عهد عمر رضى الله عنه أفضل كثيراً عما كانت عليه في عهد أبى بكر رضى الله عنه، بل وحتى في نهاية عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أنها كانت بغير شك أفضل منها في عهد عثمان رضى الله عنه، وبالتالي كانت الخلافات في عصره دون مثيلاتها في هاتيك العصور جميعاً. ولست أحسب أن كل هذا يرجع فقط إلى كفاءات عمر رضى الله عنه الشخصية، رغم عظمتها، ومناسبتها للمرحلة التاريخية التي حكم فيها عمر رضى الله عنه، ولكنه يرجع أيضاً إلى الظروف الموضوعية التي أحاطت بمرحلة الحكم العمرية. فعمر رضى الله عنه حكم في أفضل المراحل من تاريخ الراشدين. فقد تولى أمور الخلافة بعد أبى بكر — رضى الله عنه — الذي تحمل عبء إعادة توحيد عرب الجزيرة بعد ذلك الخطر الرهيب الذي أوشك — لولا العبقريّة السياسية للصديق — أن يذهب بمجتمع الرسول — صلى الله عليه وسلم — بدأً وضياًعاً بين المرتدين والمراجعين من العرب والأعراب. ثم إنه — رضى الله عنه — — أي عمر — انتقل إلى جوار ربه قبل أن يبدأ التفاعل السلبي بين العرب المنتصرين وبين الموالي المهزومين من نصارى ومجوس (أو روم وفرس)، وبعضهم، إن لم يكن الكثير منهم، قد أغضبه وجرح كرامته القومية ما حاق بأهله وبحضارته القديمة العظيمة. وهذا العامل الرئيسي الجديد بدأ عطاؤه السلبي في نهايات حكم عمر — رضى الله عنه —، وتراكم في عهد عثمان رضى الله عنه، حتى إن الموالي وأهل الأمصار كان لهم الدور الرئيسي في قتل عثمان رضى الله عنه وإحداث ذلك الهول العظيم الذي حاق بالمجتمع الإسلامي في نهاية حكمه. بل إن

مقتل عمر رضى الله عنه، على يد أبى لؤلؤة فيروز المجوسي غلام المغيرة بن شعبة، مع شبهة اشتراك الهرمزان وجفينة من الموالي وكعب الأحبار من اليهود، كان الإنذار الأول بذلك الدور الخطير السياسي الذي سوف يلعبه غير العرب في تشكيل التاريخ الإسلامي في مراحل المقبلة (١٥). أي أن عمر رضى الله عنه، حكم في مرحلة ما بين توحيد الجزيرة العربية نهائياً حول راية الإسلام وبين عودة تهديد وحدة ذلك المجتمع الإسلامي بدخول الأمصار الواسعة الأراضي الكثيرة الناس في إطار الدولة الإسلامية، وهي أكثر المراحل استقراراً في التاريخ الاسلامي على إطلاقه. وقد أكد هذا الاستقرار، بالطبع، سياسة عمر رضى الله عنه العادلة، كما أكدته عمليات المواجهة العربية للموالي، أثناء معارك الفتح ومواقفه، لكل ما تخلفه وتؤكد من عناصر التوحيد السياسي.

واللاحظ عموماً، أنه توجد مشابهات — مع الفارق — بين فترة الاستقرار المحمدية وبين فترة الاستقرار العمري اللتين مر فيهما المجتمع الاسلامي مطمئناً. ففي بداية كل منهما كانت المواجهة مع الخصوم أحد العناصر أو الدوافع الرئيسية لوحدة الجماعة المسلمة أو التجمع المسلم. ففي الفترة المكية من بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت وحدة الجماعة المسلمة وتبنيها عن المجتمع القرشي الكافر هي الزاد للصمود، وهي الوسيلة والمخرج

للاسلام من النطاق الذي هو محصور فيه الى النطاق الأوسع الذي شمل جزيرة العرب كلها فيما بعد. وفي فترة الحكم العمري كانت وحدة المجتمع العربي المسلم هي الزاد والوسيلة والمخرج للاسلام من نطاق شبه الجزيرة الى النطاق الأوسع الذي ضم أراضي فارس والروم وملحقاتها، حتى يصبح محمد صلى الله عليه وسلم مرسلًا بحق رحمة للعالمين. وكما فرض عنف الصراع وحدته على جماعة المسلمين الأول التوحد في مواجهة المجتمع المكي المناوئ والمقاوم المحارب، كذلك فرض عنف الصراع وفرضت حدته وحدة القوة والفعل على المجتمع الاسلامي الناهض في عهد عمر حتى يمكن مواجهة الخصوم الأقوياء من الفرس والروم، وكانت المواجهات الخارجية بكل عناصر التحدي التي تلازمها عاملاً مؤكداً لتدعيم الوحدة الداخلية في المجتمع العربي المسلم. أما في نهاية كل من المرحلتين المحمدية والعمرية في التاريخ الاسلامي فإن الاتساع الفاجيء والنشيط للرقعة الاسلامية كان يقذف الى المجتمع الاسلامي بالكثيرين ممن لم يشربوا الدين الجديد، اعتقاداً وفكراً وخلقا وسلوكاً والتزاماً، وكان لهؤلاء دور كبير فيما حدث من خلل سياسي في أعقاب كل من هاتين المرحلتين المتميزتين بالاستقرار السياسي الشديد داخل المجتمع الاسلامي. وهؤلاء الملحقون بالطفرة على المجتمع الاسلامي كانوا طلقاء مكة ثم أعراب شبه الجزيرة العربية في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، بينما كانوا من الموالي من فرس وروم (أو من أتباعهما مثل المصريين) أثناء فترة الحكم العمري. وقد كان من التوفيق الشديد أن جاء أبو بكر رضى الله عنه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فاستطاع

(١٥) الروايات الشهيرة تذهب إلى أن أبى لؤلؤة قتل عمر — رضى الله عنه — لأنه لم ينصفه بتخفيف الجراح عنه. ولكن الأستاذ العقاد في كتابه (عقريه عمر)، ومثله الدكتور هيكل في الجزء الثاني من كتابه «الفاروق عمر» يذهبان إلى أن عمر إنما ذهب رضى الله عنه شهيد مؤامرة من أعداء الدولة الإسلامية.

بحكمته السلوكية وحكمته السياسية أن يحتوي الأزمة وأن يخرج بالاسلام منها سليماً معافاً. أما بعد عمر رضي الله عنه، ورغم أن الملحقين الكثر بالاسلام كانوا أكثر خطراً، وأشد أثراً، لأنهم أصحاب حضارات وثقافات قوية وعميقة الجذور كانت ولا بد ستحتاج الاسلام وتصارعه بل وتتأمر عليه، فقد جاء عثمان ذي النورين رضي الله عنه، ولم يكن مؤهلاً — رغم ميزاته الشخصية وصلحاياه النفسية وقدراته الايمانية — لمواجهة هذا التغيير السياسي الخطير الشأن بما هو أهل له.

#### ٤ - الخروج على القائد

كما أوضحنا من قبل، فإنه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان الاجماع الايماني حول شخص القائد والرسول يجعل الخلاف في الرأي، أو في العمل، داخل المجتمع الاسلامي، في حدوده الدنيا.

ومع أبي بكر، وعمر، رضي الله عنهما اذا ما استثنينا فترة الردة القصيرة (بالمداول السياسي قبل المدلول الديني)، فإن الاجماع السياسي حول القائد الصحابي، الحازم العادل القوي، قد حصر الخلافات داخل المجتمع الاسلامي في حدوده المعقولة، حيث كان هذا الخلاف ينحصر في النظر إلى الأمور التفصيلية لتعقيدات الحياة اليومية — ومن بينها القبول بشخص الخليفة أو رفضه — دون أن يرتفع لتناول الكليات القيمة التي يسير على أساس منها مجتمع المسلمين، ودون الخروج العملي على مكانة الخليفة وسلطته المدنية.

ولكنه مع مجيء عثمان رضي الله عنه، انتقل الخلاف واتسع إلى حدوده الطبيعية، إن لم يكن تجاوزها. فشخص الخليفة، وسياسته،

وأفكاره، وفهمه للكليات القيمة الاسلامية، وأعماله كلها، أصبحت مواضع مراجعة عنيفة من الشعب المسلم. بل إن الخروج بالقوة على الخليفة أصبحت مبررة، إن لم تكن قد أصبحت مطلوبة في رأي وفهم الكثيرين. إن المستوى الذي بلغه الخلاف، بل الصراع، في عهد عثمان رضي الله عنه تعبر عنه بالدقة تلك الرسالة الموجهة من الأشتر (مالك بن الحارث) أحد وجوه المعارضة في مصر الكوفة الى الخليفة في المدينة. والأشتر كان قد تعرض هو وبمجموعة من الكوفيين معه إلى النفي الاداري من سعيد بن العاص (أموي) عامل الكوفة بموافقة عثمان الخليفة رضي الله عنهما. وقد تمكن الأشتر ومن معه في وقت لاحق أن يحولوا بين سعيد وبين دخول الكوفة، وأن يرفضوا على عثمان عزله، وإعادة تولية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه بدلا منه، وكان عثمان رضي الله عنه قد ولى الوليد بن عقبة بن ابي معيط (أموي آخر) ثم سعيداً مكان الأشعري في الكوفة. يقول الأشتر في ذلك الكتاب إلى أمير المؤمنين:

«من مالك بن الحارث الى الخليفة المبلي الخاطيء الحائد عن سنة نبيه التابذ لحكم القرآن وراء ظهره. أما بعد، فقد قرأنا كتابك، فإنه نفسك وعمالك عن الظلم والعدوان وتسيير الصالحين، نسمح لك بطاعتنا. وزعمت أنا قد ظلمنا أنفسنا، وذلك ظلك الذي أرداك فأراك الجور عدلاً والباطل حقاً. وأما محبتنا فأن تنزع وتثوب وتستغفر الله من تحريك على خيارنا، وتسيرك صلحاءنا، وإخراجك إيانا من ديارنا، وتولييك الأحداث علينا، وأن تولي مصرنا عبد الله بن قيس وأبا موسى الأشعري وحذيفة، فقد رضييناهم، واجس عنا ولبدك وسعيدك ومن يدعوك اليه الهوى من أهل بيتك إن شاء

الله. والسلام» (١٦).

فمالك بن الحارث في خطابه هذا لا يدين سياسات الخليفة ومواقفه العملية وحمله بني مروان على رقباء الناس فقط، ولكنه يدين فهمه للقرآن، وحياده عن السنة، مما يعني أن الكليات والمؤشرات العامة في المجتمع الاسلامي قد وضعت للمرة الأولى موضع الخلاف والمراجعة بها والمجادلة.

لقد شمل هذا الخلاف فيما شمل من الكليات طبيعة الخلافة. فقد رأى فيها عثمان رضي الله عنه ما جعله يقول: «ما كنت لأخلع قميصاً قمصنيه الله عز وجل»، أو يقول: «لأن أقدم فتضرب عنقي أحب إليّ من أن أتزع سربالاً سربلنيه الله عز وجل». ورأى عثمان رضي الله عنه هذا يرفع عنه المساءلة أمام الناس، وهو رأي وافقه فيه البعض، ولكن خالفه فيه كثيرون، بل وخرجوا عليه بسببه. ولعل هذا الفهم العثماني لطبيعة السلطة هو الذي دفع عثمان رضي الله عنه، وقد وصف قبل استخلافه بأنه أرفق الناس بالناس، إلى التخشن في معاملة كثيرين من خيار الصحابة مثل عبدالله بن مسعود، وعمار بن ياسر، وأبي ذر الغفاري، رضي الله عنهم، فضرب بعضهم، ونفى بعضهم الآخر نفياً إدارياً، بينما حرم بعضهم الثالث حقوقهم في أعطيات بيت المال.

ونشب خلاف آخر أشد حول طبيعة مالية الدولة الاسلامية. فقد رأى فيها عثمان رضي

الله عنه والولاة من أقاربه وفي مقدمتهم معاوية رضي الله عنه: «مال الله» الموكول اليهم للتصرف فيه كيفما شاؤوا، بينما رآه الآخرون، وعلى رأسهم الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري رضي الله عنه: «مال المسلمين» وللمسلمين الحق في مراجعة الخليفة بشأنه ومحاسبته عليه. فعندما يعطي عثمان مروان بن الحكم مالاً كثيراً، والحارث بن الحكم رضي الله عنه ثلثمائة ألف درهم، وزيد بن ثابت الانصاري رضي الله عنه مائة ألف درهم، وعندما يغضب أبو ذر الغفاري رضي الله عنه لذلك، وكان يكره أن يعطى الامام مال الاسلام للأغنياء بغير حقه فيزيدهم غنى ويزيد الفقراء فقراً، ويتلوقول الله عز وجل: «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»، عندما يحدث هذا الفعل من عثمان رضي الله عنه ويخرج هذا القول من أبي ذر رضي الله عنه، يرسل عثمان الى أبي ذر رضي الله عنهما أحد مواليه ينهأ عما يقول، فيرد أبو ذر رضي الله عنه: «أيناهني عثمان عن قراءة كتاب الله وعيب من ترك أمر الله!، لأن أَرْضَى الله بسخط عثمان أحب إليّ من أن أَرْضَى عثمان بسخط الله». وقد بلغ الأمر بعثمان رضي الله عنه أن حلّى بعض أهله من النساء بجوهر كان في بيت المال، فلما روجع في هذا الشأن قال: «لأنأخذُ حاجتنا من هذا الفيء وإن رغمت أنوف أقوام». بل لقد حدث أن أمر لبعض أهله (وأغلبهم من بني مروان) بعطايا كبيرة استكثرها خازن بيت المال عبدالله بن الأرقم رضي الله عنه وأبى أن يدفعها لهم، فلامه عثمان رضي الله عنه قائلاً: «ما أنت؟! إنما أنت خازن لنا»، فرد عليه

(١٦) طه حسين (الدكتور)، الفتنة الكبرى، دار المعارف بمصر (١٩٧٠)، الطبعة الثامنة، الجزء الاول-عثمان، ص ١٢٩-١٣٠، نقلاً عن أنساب الأشراف للبلاذري (طبع القدس-ص ٤٦).

القول : « ما كنت أرى أني خازن لك ، وإنما خازنك أحد مواليك ، لقد كنت أراني خازناً للمسلمين » ، ثم أقبل عبدالله بن الأرقم رضي الله عنه بمفاتيح بيت المال فعلقها على منبر النبي صلى الله عليه وسلم وجلس في داره .

وقد ترتب على ذلك الفهم العثماني لطبيعة السلطة وطبيعة مالية الدولة الاسلامية أمور كثيرة ، كانت جميعها تؤدي إلى التوترات الاجتماعية في المجتمع الاسلامي . فاطلاق عثمان رضي الله عنه يده في الأموال العامة كان بمثابة الضوء الأخضر لكل عماله في الأمصار ليمدوا أيديهم حتى إلى أموال الصدقة ، وكان ظلم هؤلاء ينسب إلى عثمان رضي الله عنه ويلفه ذلك فلا يغير منه شيئاً . وقد كان نصيب بني أمية من ذلك كبير . فعطاؤه لهم : « لم يقتصر على السائل من المال ، وإنما تجاوزه الى الجامد أيضاً ، وقد نقم الناس من عثمان أنه كان يقطع القطائع الكثيرة في الأمصار لبني أمية » (١٧) . وقد كان لعثمان منطقة الخاص في تبرير ما ذهب اليه من توسعة الأعطيات والصلات من بيت مال المسلمين على بعض أهله ، ففيما يروى عنه أنه كان يقول : « إن أبا بكر وعمر كانا يظلمان أنفسهما وقربتهما تقرباً الى الله ، وأنا أصل رجلي تقرباً الى الله » . وسواء كان هذا التكييف الشخصي لأفعال عثمان رضي الله عنه منطقاً له اختاره لنفسه ، أسبق من نقد الناقدين ، أو كان تبريراً لاحقاً لذلك النقد ، وسواء كان ذلك المنحى مقبولاً من وجهة الأخلاق الفردية أو غير مقبول ، فإنه من وجهة النظر السياسية ، ووفق مقتضيات الانضباط

(١٧) طه حسن (الدكتور) ، الفتنة الكبرى ، الجزء الاول - عثمان ، مرجع سابق ، ص ١٩٤ .

الاجتماعي ، كان خطيراً بل وغاية في الخطورة . لقد كان عثمان رضي الله عنه يوسع في أعطياته على الأغنياء من أهله ومن غير أهله ، وهو بالتالي كان يراكم ثروات المجتمع الاسلامي إلى جانب من أناسه عن غير وجه حق ، حتى زاد الفنى غنى وازداد الفقير فقراً . وقد كان هذا مثار سخط كثيرين ، سواء من الشخصيات العامة مثل أبي ذر الغفاري وعبدالله بن مسعود وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم ، أو من عامة الناس الذين اذاهم المسلك العثماني إيداء اجتماعياً بليغاً ، وقد أدت السياسة المالية لعثمان رضي الله عنه إلى تنمية طبقة من المنتمين بالاسلام . وكان أغلب هؤلاء من طلقاء الفتح من بني أبي معيط الذين رفعهم عثمان رضي الله عنه على رقاب الناس . وقد كان ميل عثمان رضي الله عنه هذا إلى محاباة أهله ، هو الذي فتح الطريق لكي يسيطر أحد التيارات الخطيرة والنفعية على إمكانات ومقدرات الحكومة الاسلامية والمجتمع الاسلامي . وهذه الطبقة أو هذه المجموعة من الناس هي التي خرجت بعد مقتل عثمان رضي الله عنه تنازع علماً كرم الله وجهه الخلافة ، وتحول بينه وبين الثورة التصحيحية التي كان يعلم بإنفاذها في المجتمع الاسلامي الذي اضطربت مؤشرات القيمة ومبادئه الكلية اضطراباً شديداً في عهد عثمان رضي الله عنه .

وترتب على الفهم العثماني لطبيعة السلطة أيضاً ، أن أغلب الأمصار قد تولى أمورها عمال من أقارب الخليفة ، لا سبق لهم في الاسلام ، ولا خبرة لهم في شئون المسلمين ، بل وكانوا في أغلب الأحيان غلماناً تتور حول تدينهم وحول أخلاقهم شبهات كثيرة ، ولم يكن لهم من

الصلاحيات شيء ينفعهم غير صلاتهم بالخليفة. ولو تتبعنا من استعملهم عثمان رضي الله عنه على الأمصار الرئيسية لوجدنا عثمان رضي الله عنه قد استبدل ابن خاله الفتى عبدالله بن عامر بأبي موسى الأشعري رضي الله عنه على البصرة، واستبدل الوليد بن عقبة بن أبي معيط ثم الفتى سعيد بن العاص بسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه على الكوفة، واستبدل أخاه في الرضاع عبدالله بن أبي سريح، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم أهدر دمه لشدة عنقه مع المسلمين، بعمر بن العاص رضي الله عنه على مصر، بينما أبقى معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه على الشام. وقد كان مجرد اختيار هؤلاء النفر، حتى لو كانوا أصحاب تدين واضح وكفاءة بينة، كافياً لاثارة الكثيرين ضد سياسات عثمان رضي الله عنه، ولكن هؤلاء قد أضافوا إلى قرابتهم لعثمان أعمالاً سيئة، سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي. وقد كان في تحبطهم العملي، وفي العنت الذي أوقعوه بأهل الأمصار، ما نشط دوافع التمرد لدى أهل الأمصار لتزعّم الثورة على عثمان رضي الله عنه. وقد جاء أكثر المتمردين على عثمان رضي الله عنه من مصر والكوفة والبصرة، بل إن هؤلاء المتمردين عندما حصروا عثمان رضي الله عنه في بيته، ومنعوه من الصلاة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم، قد أقاموا رجلاً منهم يصلي بالناس وهو الفافقي زعيم الثائرين الذين قدموا من مصر. وليس بمستبعد بالطبع أن الثوار الواردين من الأمصار هؤلاء كانوا يضمون إلى جانب الغاضبين من الظلم الباحثين عن العدل عدداً من المشاغبين الذين وجدوا فيما يجري فرصة للكيد للسلام،

وتنفيساً عن مشاعر النعمة التي يحملونها لتلك الحضارة الإسلامية الوافدة التي وضعت النهايات القاسمة لتلك الحضارات (الفارسية أو الرومانية) التي كانوا ينتسبون إليها ويباهون بها.

وإذا كانت سياسات عثمان رضي الله عنه قد وضعت مصير الخلافة بين فريقين متطرفين، أولهما فريق الطلقاء النفعيين الذين كانوا يخربون الخلافة الإسلامية من الداخل لتحقيق مصالحهم العاجلة، وثانيهما فريق الثوار الذين وفدوا من الأقاليم يناهضون الخلافة بالنعف الشوري، فإن فريقاً ثالثاً آخر كان يقف قريباً من الأحداث، ويعتمد في تعامله معها مبدأ المعارضة السلمية. وقد ضم هذا الفريق الثالث الشخصيات العامة التي أوشكت جميعها أن تقف ضد عثمان رضي الله عنه. وقد فرضت الظروف الموضوعية أدواراً رئيسية لهذه الشخصيات العامة كانت قد كفت عن القيام بها منذ استقر الأمر لأبي بكر رضي الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد ضم هذا الفريق فيمن ضم عبدالرحمن بن عوف، والزيبر بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعلياً بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وعماراً بن ياسر، وأبا ذر الغفاري رضي الله عنهم. وقد تفاوتت مواقف هؤلاء من عثمان رضي الله عنه، فيما بين المعارضة الرفيعة التي اعتمدها عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، وكان عثمان رضي الله عنه يؤثره في بداية ولايته، وبين المعارضة الجريئة التي أخذ بها أبو ذر الغفاري رضي الله عنه الذي سبق للرسول صلى الله عليه وسلم أن وصفه فقال: «ما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء رجلاً» «أصدق لهجة من أبي ذر». وقد تميزت مواقف

تهاون في معطيات الدين، ودون امتهان  
لمقتضيات الدنيا.

### ٥ - إرهاب الفرقة الناجية!

بمقتل ذي النورين عثمان رضي الله عنه،  
وانتقال الخلافة إلى الامام علي كرم الله وجهه،  
مع وجود امتناع متربص أو مخلص من كثيرين  
عن استخلافه، دخلت المعارضة ودخل الخلاف  
في الرأي في المجتمع الاسلامي مرحلة جديدة.  
في هذه المرحلة اكتسبت المعارضة الفكرية  
- بفض النظر عن صدق أو عدم صدق  
مقاصدها - وجودها المادي، وتجسدت في  
أشكال تنظيمية، بل وتكون لكل منها جهازها  
العسكري أو القمعي حسب الأحوال. فالذين  
خرجوا يطالبون بالتأثر لعثمان رضي الله عنه،  
ويرفعون قميصه، وآل أمر الخلافة اليهم في  
الشخص الأموي بعد صراع مرير مع أنصار  
الامام علي كرم الله وجهه، كونوا وتبنوا التيار  
الستى المحافظ. أما الذين ناصروا علياً كرم  
الله وجهه فقد كونوا التيار الشيعي الثوري.  
بينما كون التيار الخارجي الذين رفضوا الفعل  
الأموي كلية، ورفضوا في ذات الوقت أساليب  
علي كرم الله وجهه التي بدت لهم أضعف مما  
يجب، وخرجوا على هؤلاء وأولئك. والصنف  
الرابع الذي اعتزل ذلك الصراع، في صورة  
المادية، واهتم بدلا عنه بالقضايا الفكرية  
الجوهرية في الاسلام، قد كون التيار المعتزلي.  
أما ذلك الصنف الخامس الذي أرجأ الحكم  
على المتخاصمين جميعاً، وترك أمر الحكم  
بشأنهم لله تبارك وتعالى، فقد كون تيار  
المرجئة. والملفت للنظر أن هذه المواقف الخمس  
المتميزة من قضية استمرار الخلافة بعد عثمان  
رضي الله عنه، وهي قضية سياسية تماماً، قد

هؤلاء جميعاً بعدم الرضى عن سياسات عثمان  
رضي الله عنه، ولكن دون الخروج الصريح  
عليه، أو الدعوة إلى العنف ضده، أو تأليب  
الشوار ومساعدتهم على النيل منه. والواضح  
الجلي أن هذا الفريق الثالث، وإن كان قد  
لعب دوراً سياسياً هاماً في هذه المرحلة  
العصيبة، إلا أن فرصته في المناورة، وبالتالي  
الاصلاح أو الانقاذ كانت محدودة. فقد كان  
تصادي عثمان رضي الله عنه في ممارساته  
المرفوضة من أغلبية المسلمين، سواء في أمور  
الدين أو أمور الدنيا، ومعاداته لكل من ينصح  
له بل واعتدائه عليه، من الأمور التي كانت  
تدفع بهؤلاء إلى الاستمرار في المعارضة السلمية  
له بل والتشدد فيها، كما كانت تقلل من  
إمكانية قيام هؤلاء بدور فعال يمكن عن طريقه  
احتواء غضب الغاضبين وضبط ثورة الثائرين.  
وقد جاءت الحاقمة حين تسور الثوار بيت الخليفة  
ذي النورين عثمان بن عفان رضي الله عنه  
وقتلوه.

والدرس العملي الذي يجب أن نخرج به  
من كل ما تقدم هو أن خلافات الرأي  
وتفاوتات العمل في مجتمعات الاسلام الأولى،  
إنما كانت دالة للأوضاع السياسية والاقتصادية  
والاجتماعية في كل مرحلة من مراحل تطور  
ذلك المجتمع، وأنها كانت تعبيراً موضوعياً عن  
مواقف القوى المختلفة الفاعلة في تلك  
الأوقات، ولم تكن مجرد افتعالات تأمرية، أو  
انحرافات أخلاقية، أو تحريصات عميلة، كما  
يحاول البعض تصويرها. والقبول بهذه النتيجة  
التاريخية هو في رأينا أحد الشروط الموضوعية  
التي يجب التسليم بها أولاً حتى يمكننا أن  
نتعامل مع قضايانا الخلافية المعاصرة، في إطار  
المفاهيم الاسلامية الكلية الصحيحة، دون



تطورت فيما بعد لتأخذ صبغة تكاد تكون دينية بحتة. وقد ورثنا نحن المسلمون المعاصرون من هذه التيارات طبعاتها الدينية فقط، وأدمنّا التعامل معها، حتى إن الكثيرين منا لا يزالون يخدعون عن الجوهر السياسي لها بالمظهر الديني الذي بقى عنها.

وليس يعني هذا أن أتعرض للمنشأ التاريخي لهذه التيارات، ولا أن أدرس كيف نمت وكيف تطورت وكيف أدارت الصراع فما بينها، فذلك مكانه في كتب التاريخ والسيرة. ولكن الذي يعني أن أبن الظروف التي أحاطت بالعمل السياسي في المجتمع الاسلامي، وأن أحدد الملامح الحاكمة لعمليات التأييد والمعارضة، وأن أعين المستوى الذي دار عليه الخلاف الفكري في هذه المرحلة. ذلك لأن الطابع الارهابي في الحكم على الآخرين، والذي تولد عن الصراعات الرهيبة التي دارت وقتئذ، لا يزال يحكم ممارساتنا المعاصرة، في مجتمعاتنا الاسلامية الحديثة.

ففيما يتعلق بالقوى النشطة المتحركة في إطار ذلك الصراع الذي دار بين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وصحبه في جانب، ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه ونصرائه في الجانب الآخر، فإننا نصطدم بحقيقة جوهرية تثبت تصاعد وتأكد الأدوار التي لعبها فريقا الطلقاء وأهل الأمصار في الحياة السياسية في هذه المرحلة. فمعاوية رضي الله عنه وأهل بيته من الطلقاء كانوا على قمة الجهاز المدني العسكري المعارض للخليفة صاحب البيعة الصحيحة، وكانوا بمثابة الرأس المدبر والعقل الكيدي المحرك لأغلب الفتن التي شهدتها تلك الفترة. وجند معاوية رضي الله عنه كانوا

في غالبيتهم من أهل مصر والشام، وحتى الجند الفاعلين في قوات الامام علي كرم الله وجهه كانوا من مصر العراق بناحيته الرئيسيتين البصرة والكوفة. وهكذا وبينما كان مصران (خارج شبه الجزيرة) لم يكتمل تعرييهما ولا أسلمتهما بعد، هما المصدر الرئيسي للوقود اليومي البشري لتلك الحروب الطاحنة التي قامت وقتئذ، فإن العرب الأصلاء من شبه الجزيرة كان لهم الدور الثاني، أو الأقل أهمية، في تلك الظروف. وما لا شك فيه أن أهل الأمصار هؤلاء كانوا الأحداث عهداً بالاسلام، كما أنهم تلقوا على بعد نسبي من مصدره النبوي الصافي، كما أن ظروف التوسع العاجل في الرقعة الاسلامية، وفي ظروف حروب الفتح، بل تداعياتها العسكرية والسياسية والادارية، جعل من اندفاع كثيرين منهم إلى الدخول في الاسلام، دين الفاتحين الحكام، مورداً لقوى، رابطتها النفعية بالدين أمتن من رابطتها الايمانية به، مما يرتب إمكانية وسهولة استخدام هذه القوى فيما بعد في أعمال السياسة، شغبا على الحكومة المركزية ومناوأة لها. وقد يكون في نقمة البعض من هؤلاء وحسرتهم على تهمد وسقوط الحضارات التي كانوا ينتسبون إليها، أمام الزحف العربي الاسلامي الجسور، دافعاً لهم إلى خوض غمار الخلافات السياسية والصراعات الدنيوية، وربما كان فيه أيضاً المدخل السهل لاستقطابهم إلى أي من الجوانب المتلاحمة. ومن ناحية أخرى فقد يكون في التنافس بين أصحاب هذه الحضارات القديمة، أحد العوامل وراء الاختيارات الصراعية الجديدة التي أخذ بها هؤلاء الأقباط.

فأهل الشام، وهم بصورة أو بأخرى قريبون

من حضارة بيزنطة، يختارون الوقوف مع معاوية رضي الله عنه، بينما أهل العراق الذين كانوا أقرب حضار إلى الفرس يختارون الوقوف إلى جانب علي كرم الله وجهه، ولو قلنا بهذا التصور المنطقي لبعض دوافع التحركات السياسية في هذه المرحلة، فإننا نصل إلى نتيجة غاية في الأهمية، ومؤداها أن الشقافات والحضارات والأفكار غير العربية كان لها في الانتقال بخلافات الرأي وتباينات المواقف في المجتمع الاسلامي دور خطير ومؤثر. وقد بدأ هذا الدور يظهر جلياً منذ لاحق المسلك الفردي المتخفي الغادر لبعض هؤلاء الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضي الله عنه فطاله وقته. وتساعد في عهد عثمان رضي الله عنه، حين اجتمع كثير من هؤلاء في غير تنظيم متماسك، ولكن في علانية صريحة، وثاروا بالامام، وتسوروا عليه داره فقتلوه. ثم كانت مرحلة ثالثة عندما انتظم هؤلاء جيوشاً وفاقاً توظف لصالح هذا الفريق أو ذاك من الصفوة العربية التي اختلفت فيما بينها حول شئون الخلافة والادارة والملك. هذا ويحسن التنبيه هنا، الى أن البعض من أهل الأمصار الذين شاركوا في هذا الصراع، كانوا إلى جانب حدائنة تدينهم، طفوليين الايمان والاعتقاد، وذلك يعني أن الحدة النفسانية لاسلامهم لم تكن مدعومة بالوضوح الفكري المناسب ولا بالاستقرار الفقهي الرصين. وقد كون هؤلاء مع بعض الأعراب البداة الذين سكنوا البصرة والكوفة، بعد فتحهما في عهد عمر رضي الله عنه، الكتلة الأساسية من ذلك الجمع الذي عرف في التأريخ للفرق الاسلامية باسم الخوارج. وقد يكون هذا الفريق قد لعب دوراً متميزاً، فيه الكثير من النقاء والمباشرة

والحرص الغيور على الاسلام، ولكن هذا الحرص الايماني ما كان يبرر ما يظهر في سلوك هؤلاء من تناقض يثير الغرابة، بل ويثير الفزع في أحيان كثيرة. فمنهم من استحل دماء أطفال المشركين — ويضمون في رأيه أبناء المخالفين من المسلمين — ولم يستحل أكل ثمرة بغير ثمنها. ومنهم من كان يقتل المسلم المخالف ولا يقتل الذمي. بل وإن أحدهم، وهو عبد الرحمن بن ملجم، يقتل الامام علي كرم الله وجهه ثم يظل يقرأ القرآن، ويرى أنه تقرب بعمله إلى الله، فإذا أريد قطر لسانه جزع لأنه حسب قوله: «أكره أن أكون في الدنيا موثقاً لا أذكر الله .....» (١٨). غير أن هذه النوعية من أهل الأمصار الشديدي التدين، الملتهمي النزعة الاسلامية، ليسوا غير استثناء في أهل الأمصار، خاصة إذا عرفنا أن القيادات الفاعلة في الحركة الخارجية، وكذلك الأكثرية ممن تسربلوا بسرابيلها، هم من بدو الجزيرة العربية، البسيطي التدين، بل والسذج الاعتقاد، الذين سكنوا كور ونواحي العراق بعد الفتح. هذا إضافة إلى أن اطلاق التعميم في توصيف الناس يؤدي إلى الخطأ في الاستنتاج، ذلك لأن أي مجتمع أو تجمع أو جماعة، فيها البعض الذي يشذ على عرف ومناهج واختيارات قومه، لكونه من القلة المستنيرة، أو لكونه من القلة الجائعة، حسبما يكون اختياره وكيفما يكون مسلكه.

والملاحظ أنه في جميع المراحل السابقة، في عهود الرسول صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، كان التعامل بين المسلمين وبعضهم بعضاً يضبطه الحكم على

١٨ - أحمد أمين، فحس الاسلام، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة الجزء الثالث، الطبعة الثانية،

يظل محصوراً في إطار المسؤولية الفردية. فالنجاة الدينية أو الهلاك الديني للانسان لا ينشآن عن وقوفه أو إقامته مع هذا الفريق أو ذاك، ولكنهما يؤسسان على معتقده الشخصي العلن، بغض النظر عن الظروف والملابسات التي تحيط بممارساته اليومية واجتهاداته الحياتية.

وعلى النقيض من كل ذلك، فانه قد ظهرت في أعقاب الأحداث الدامية التي واكبت الفتنة الكبرى، نزعة متعصبة لتجاوز ظواهر الأفعال الى مستبطنات الخلق المسلمين. كما بدأ خلط رهيب بين الأفعال الفردية والمعتقدات الشخصية للمسلم وبين السلوكيات الجماعية التي أملاها الصراع الذي دار وفرضتها التداخلات التي جرت. فبعد أن كان إعلان المسلم الشهادتين يلحقه بالاسلام، ويحفظ عليه دمه وماله، بدأت قسمة المجتمع المسلم ذاته إلى مؤمن وكافر، ولم يعد إعلان الشهادتين في حد ذاته كافياً لتحسين المسلم في مواجهة خصومه، ولم تعد حتى مظاهر التعبد والتعامل وفق قواعد الاسلام تشفع له في مواجهة الاتهامات، ان لم يكن الاعتداءات التي قد تقع عليه. لقد كان كل فريق من الفرق المتحاربة، يبحث لنفسه — بالحق وبغير الحق — عن سلاح بتار يقهر به خصومه. ولما كان الدين الاسلامي لا يزال نشطاً في النفوس، يقطاً في الوجدانات، فقد كان اتجاه الكثيرين إلى البحث عن ذلك السلاح ديني المنحى والأغراض.

والملاحظ أنه كلما كانت قيادة الفريق الباحث عن وسيلة قهر الخصوم، في الكفة المرجوحة دينياً، سواء لحدثة في الاسلام، أو لشبهة ودخن في الاخلاص للدين، كلما كان إصراره في تجريح المعتقد الديني للخصوم أكثر

الآخرين بظواهر أعمالهم. أما الباطن فقد كان أمره لدى الجميع موكول الى الله. وعلى سبيل المثال فان المناققين من أهل المدينة، وهم جزء من المجتمع المسلم، كانت تجري عليهم أحكام الاسلام، وكانت دماؤهم وأموالهم محفوظة، رغم القلق الذي كانوا يحدثونه في مجتمع المسلمين بالمدينة. أما عندما جرد أبو بكر رضي الله عنه قواته لحرب الأعراب من أهل الردة، فقد كانت وصيته لقواده أن يدعوا الناس إلى دفع الزكاة، فان دفعوها — إقراراً بأحقيتها وخضوعاً للسلطة المركزية في المدينة — فلا حرب، ولا تفتيش في الضمائر، ولا تنقيب عن حسن الاسلام في نفوسهم أو سوئه. وعثمان رضي الله عنه كما أوردت في أمثلة سابقة، عندما اختلف مع الآخرين واختلفوا معه، لم يصادر أيهم حقوق الآخرين في حسن المآل، ولم يطعن تدينهم، ولم يحط من إسلامهم.

صحيح أن بعضهم كان يتهم البعض بالحيدة عن كتاب الله وسنة نبيه وسياسة الخليفين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولكن ذلك الاتهام، كان في طابعه العام، يقف عند حدود التقييم الاجتهادي للفعل اليومي الظاهر، ولا ينتقل إلى المعتقد الداخلي، ولا يتناول إلى ما وقر في القلب إسلاماً كان أو إيماناً. أي أن الخلاف كانت حدوده الواضحة: هل أخطأ الانسان أم أصاب؟ ولم تكن: هل بقي في الاسلام أم خرج منه؟

وصفة ثانية أساسية كانت تميز الخلاف في الرأي فيما قبل مجتمع الفرق السياسية هذا. ذلك أنه قبل نشوب الصراع الأموي — الشيعي، وظهور الخوارج على وجه التحديد، كان الحكم الديني على الآخرين، إن قام،

عنفاً وأشد مبالغة. وحتى تكون هذه القضية أكثر تحديداً، فإن علينا أن نتذكر فقط أن فرقاً ثلاثاً رئيسية كانت متواجدة وفاعلة في الصراع حتى مقتل الامام علي كرم الله وجهه، وتلك الفرق الثلاث هي: علي كرم الله وجهه وشيعته، ثم معاوية رضي الله عنه وأنصاره، ثم الخوارج ومؤازروهم. ثم علينا أن نتذكر أيضاً أن فريق معاوية رضي الله عنه، وكانت الشبهات حول إخلاصهم للدين كبيرة، وأن فريق الخوارج، وكان إسلامهم قريب العمق مسطح الاعتقاد، كانا — كلاهما — أسرع الى اتهام علي كرم الله وجهه وشيعته في دينهم.

وبالنسبة للفريق الخارجي، فقد كان تكوين أفراد الفقه والنفس يفسر، بل ويبرر أيضاً تسرعهم في الاتهام. أما فريق معاوية رضي الله عنه فلست أظن شيئاً يفسر تطاولهم على معتقدات الآخرين، سوى الكيد السياسي الذي ميز أفعال هؤلاء، قبل وبعد خدعة التحكيم الشهيرة. وقد كان تقسيم الفرق المتصارعة — على أساس ديني — إلى فرقة ناجية، وفرق هلكي، هو في بدايته من فعل ذلك الفريق وقد ساعد استقرار الملك لهؤلاء فيما بعد على احتكار صفة النجاة لهم ولبن شايعوهم فكربا وسياسياً، مثلما أكد حسم الصراع الدنيوي لصالحهم صفة الهلاك لكافة الفرق الأخرى المناوئة. وقد جاء هذا التقسيم الديني للفرق إلى فرقة ناجية وأخر هلكي بمثابة التغطية الدينية للموقف السياسي الضعيف نسبياً لهؤلاء، بوصفهم خارجين على الخليفة الذي سماه أهل الحل والعقد بعد مقتل ذي النورين عثمان رضي الله عنه.

وقبل أن نتعرض للكيفية التي تطورت بها هذه الفكرة المدمرة، التي تقسم المجتمع المسلم

إلى فرقة وحيدة ناجية وكثرة من الفرق باغية، والتي لا نزال نعيش في أسارها حتى وقتنا الراهن، فإنه يحسن أن نقف أولاً على تجاوزات هذه الفكرة للضوابط الأصولية في الشريعة الإسلامية السمحة. فالاستقرار في الفكر الإسلامي — فقهاً ومعتقداً — أن الأفعال مسئولية فردية للمسلم، وأن كل نفس بما كسبت رهينة، وأن لا تزر وازرة وزر أخرى. وتلك هي القيمة الأولى التي تنهدم حين يأخذ البعض منا أحداً من المسلمين، عنوة وافتعالا، بالسلوك الجماعي للفرقة التي ينتسب إليها ويعمل معها، خاصة وأن هذه الفرقة لم تعلن خروجها من الإسلام، ولم تجاهر بخروجها عليه، بل وإنها تقول بغير ذلك. وحتى لو أن فرقة من الفرق قالت بما هو تجاوز صريح للثوابت التي هي من الدين بالضرورة، فإن أخذ الأفراد الذين يعيشون مع هذه الفرقة بتلك العموميات ليس من الدين في شيء، ذلك لأن هؤلاء الأفراد قد يكون تعاملهم مع هذه الفرقة أو خضوعهم لها إما كان إلهاء ضرورة فرضها الموطن أو فرضتها الملبسات السياسية وهي جد كثيرة ومتنوعة. والخضوع لهذه القاعدة، قاعدة التمييز، بين الفرد وبين الجماعة في مسائل الإسلام والايان والاعتقاد، هي التي كان المسلمون الأولون جميعاً يعملون على أساس منها مع الخصوم حين يدعونهم إلى الإسلام، فمن قبل الإسلام فهو آمن، ومن لم يقبله ولم يحمل ضد المسلمين سلاحاً فهو آمن، بل وفي بعض الأحيان «من أغلق عليه داره فهو آمن» رغم أنه قد يكون منتسباً بالدم أو بالتاريخ أو بالعهد لقوم هم في موقفهم الجماعي خصوم للإسلام وأهله. والأصل الثاني التي تتجاوزها فكرة الفرقة الناجية،

والنجاة خصيصة ترتب على المحاسبة يوم القيامة، أن البعض قد أعطى نفسه حق إعادة تصنيف الناس الذين أعلنوا إسلامهم إلى مؤمنين وغير مؤمنين، أو إلى مؤمنين وكفار، أو إلى ضعيفي الايمان وأقوياء الايمان، أو حتى إلى مسلمين وكفار، وهذه المحاولات تدخل كلها في عداد التطاول على حق الله تبارك وتعالى لا يشاركه فيه أحد، ولا يقدر عليه سواء. ذلك لأن مثل هذا التصنيف يقوم على معرفة بالظاهر والباطن، وأولهما لا يدركه الخلق كله وثانيهما لا يدركون منه شيئاً على الإطلاق، كما أنه يحتاج الى دقة في التقويم والمعايرة، خاصة وأن من فطرة الانسان أن يخلط في حياته الدنيا عملاً طيباً بعمل خبيث، إلى حد أن محصلة أعماله — إيجاباً أو سلباً — يستحيل أن يقدرها غير الحق المطلق سبحانه وتعالى، وبالتالي تقرر له النجاة أو يتحدد له الهلاك على أسس دينية.

ويبدو أن فكرة النجاة والهلاك هذه قد بدأت في الظهور عقب مقتل عمار بن ياسر رضي الله عنه في موقعة صفين التي دارت بين جند علي وبين جند معاوية رضي الله عنهما وقد كان عمار — رضي الله عنه — يأخذ صف علي كرم الله وجهه. وطبقاً لرواية ابن قتبية (١٩) فإنه: «التقى عليه رجلان — من أصحاب معاوية — وقتلاه، وأقبلا برأسه إلى معاوية يتنازعا فيه، كل يقول أنا قتلت، فقال لهما عمرو بن العاص: والله إن تنازعا إلا في النار، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: قتل عماراً الفئة الباغية، فقال معاوية: قبحك الله من شيخ، فلا تزال تتزلق

في قولك، أو نحن قتلناه؟، إنما قتله الذين جاءوا به. ثم التفت إلى أهل الشام فقال: إنما نحن الفئة الباغية التي تبغي دم عثمان!». والواضح أننا هنا أمام موقف يستغل فيه معاوية — رضي الله عنه — براعته العقلية (الكيدية) وحذلقته اللغوية ليصرف صفة البغي إلى خصومه، ويخص نفسه وفريقه بصفة الصلاح. وقد لا نجاني الحقيقة كثيراً إذا قلنا أن مصنف البغي — الصلاح هذا هو الذي تطور فيما بعد إلى مصنف النجاة — الهلاك. ويبدو أيضاً أن الخوارج بمباشرة إيمانهم، وانفعالية اعتقاداتهم، قد صبوا الكثير من الزيت على حرائق الكيد ومستودعات السياسة مما عجل بنضج هذا التصنيف وتطوره والتغن في توظيفه لافحام الخصوم وإرهابهم. فبعد أن تمخضت موقعة صفين، عن فريق جديد يضم الخوارج، رفض هذا الفريق خدعة التحكيم، وخرج على الإمام علي كرم الله وجهه لقبوله بها، ورأى في الخضوع لها وفي التعامل بها ارتكاباً لكبيرة دينية لا يجب الوقوع فيها، ثم حاول دعم رؤيته هذه وتبرير حربه لكل من على ومعاوية — رضي الله عنهما — فاعتبر مرتكب الكبيرة كافراً، يهدر دمه وتستباح أمواله، وتسبى نساؤه، ويقتل ولده!. وهكذا، تحت حجب من الحماس الديني، خص الخوارج بقية الفرق بالهلاك، وتعاملوا معهم على هذا الأساس. ويبدو أنه قد شاع بعد ذلك تبادل مثل هذه الاتهامات بين الفرق المختلفة وتساعد، حتى إن كتب الحديث قد أوردت على لسان النبي — صلى الله عليه وسلم — قولاً في هذا الشأن نصه: «افتقرت اليهود على إحدى وسبعين (أو اثنتين وسبعين) فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى وسبعين (أو

اثننتين وسبعين) فرقة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة» (٢٠). وفي كتابه الملل والنحل أورد الشهرستاني (٢١) على لسان الرسول - صلى الله عليه وسلم - حديثاً يدور في هذا المدار ويتقدم على سالفه وفيه يروى عنه - صلى الله عليه وسلم - : «ستفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقيون هلكي. قيل : ومن الناجية ؟، قال : أهل السنة والجماعة. قيل : وما السنة والجماعة ؟، قال : ما أنا عليه اليوم وأصحابي». وفيما يتعلق بتقويم الفرق الأخرى المخالفة للسنة والجماعة ذكر الشهرستاني أن النبي صلى الله عليه وسلم شبه كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة فقال : «القدرية مجوس هذه الأمة»، وقال : «المشبهة يهود هذه الأمة، والروافض نصاراها». والقدرية كمصطلح كلامي متأخر يطلق على المعتزلة، أقوى الفرق الكلامية التي عرفها المجتمع الإسلامي. أما الرافضة فهي فرقة من الشيعة سميت كذلك لرفضهم تولية زيد بن علي بن الحسين عليهم لأنه عندما سأله عن رأيه في أبي بكر وعمر أحسن القول فيهما وترحم عليهما، ولعل الشهرستاني يعني بالروافض كل تيارات الشيعة.

(٢٠) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة والحاكم وابن حبان عن أبي هريرة (وله رواية أخرى مشابهة عن عرف بن مالك عن الرسول) بهذا اللفظ أو بنحو هذا اللفظ. انظر محمد عمارة (دكتور)، الإسلام وفلسفة الحكم، جزء أول، ص ١٢٩، ١٣٧. والكتاب جزء من رسالة للدكتوراة في الفلسفة الإسلامية مجازة من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

(٢١) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة المجلسي للنشر والتوزيع بالقاهرة (١٩٩٨)، الجزء الأول، ص ١١، ١٩.

أما المشبهة فتطلق على جماعة من غلاة الشيعة، ومثلهم جماعة من أصحاب الحديث، قالوا عن الله جل وعلا : أنه على صورة ذات أعضاء وأبعاد، إما روحانية وإما جسمانية، ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتخلي (٢٢). والملاحظات الموضوعية على هذه الأحاديث، إضافة إلى كونها مضعفة (لأنها أحاديث آحاد وغير متواترة إذا جاز أن نأخذ بها في المجالات العملية فإنه لا يجوز اعتمادها في مجال الاعتقاد)، أنها تتجاف مع الواقع التاريخي بمغافة تامة. فكل الذين أرحوا لهذه الفرق لم يقفوا بعدها عند الثلاث والسبعين. فهي عند الأشعري فوق المائة، وعند ابن حزم خمس فقط، وعند الملطى أربعة، وعند الشهرستاني ست وسبعون، وعند الخوارزمي اثنان وسبعون، هذا إذا عدنا الأصناف (الفروع) فرقاً، وهو الخلط الذي يبدو أن أغلب مؤرخي الفرق قد وقعوا فيه (٢٣). هذا مع ملاحظة أن عدم التطابق بين عدد الفرق الإسلامية وبين نص الأحاديث السابقة يتكرر أيضاً مع الفرق النصرانية واليهودية. أما الملاحظة الجوهرية الثانية، فهي استخدام الرسول - صلى الله عليه وسلم - لوصحت نسبة الأحاديث المذكورة إليه، للمصطلحات الكلامية التي أحدثت بعد وفاته بقرون. ولو

(٢٢) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢٣) محمد عمارة (دكتور)، الإسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت (١٩٧٧)، الجزء الأول، ص ١٢٩. مع ملاحظة أن صحة العدد عند الشهرستاني ست وستون فرقة، وذلك رغم ما ورد في كتابه الملل والنحل (مرجع سابق) من أنه سوف يستوفي أقسام الفرق الإسلامية ثلاثاً وسبعين - جزء أول - ص ٣٥ ط

قبلنا جدلاً أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — قد تنبأ غيباً بعدد الفرق، (وهو ما يتعارض مع المنحى القرآني الرئيسي الذي يقصر معرفة الغيب على الله الذي عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو)، فإنه من الصعب أن نقبل باستخدامه — صلى الله عليه وسلم — للمصطلحات الكلامية، بل وبالتحديد للمسميات الدعائية التي كان الخصوم يطلقونها على منافسيهم، مثل القدورية والروافض والمشبهة، ناهيك عن انحيازه السابق في الزمن لفرقة بعينها (أو تيار بعينه) ينتسب إليها كل الذين رويوا مثل هذه الأحاديث عنه، وكانت تسميتهم «بأهل السنة والجماعة» هي الأخرى تسمية لاحقة لعصر الصادق الأمين!.

#### ٦ — الفرقة الناجية والسياسة المعاصرة.

الذي يعنيننا من أمر الفرقة الناجية هذه، هو ذلك التراث القهري الذي تحاول كل جماعة من المسلمين، أن ترهب به بقية الجماعات. فنحن لا نجد الظلال الخبيثة لهذه الفكرة المخيفة في تاريخنا القديم فقط، ولكننا نعاني منها أيضاً في حياتنا المعاصرة. فالخلافات في مجتمعات المسلمين المعاصرين لا تدور، عند البعض من الناس وعند كل الحكومات، في إطار الصواب والخفأ، ولكنها تدور في طاحونة الحلال والحرام، وبالتالي الإيمان والكفر. ومحنة الأبيض والأسود، دون غيرها من الألوان، في مجتمعات المسلمين المعاصرة، هي التي أفرزت تيارات وجماعات تحتكر لنفسها صفات العلم والإسلامية، وتصف من يعملون خارجها من المسلمين بأنهم أهل جاهلية، وتصمم مجتمعاتهم بأنه مجتمع جاهلي، وتعتبر دارهم دار حرب، فتهدر دمهم، وتبيح أموالهم، وتدعو إلى مفاصلتهم عند العجز وقتالهم عند القدرة!.

وهذا الاحساس الوجداني (الأناني) بالنجاة، سواء أتاه هؤلاء عن وعي أو عن غير وعي، هو الذي أصبح يحول بيننا وبين أن نعيش خلافتنا مثلما كان يعيشها المتحضرون من أهل الأرض الذين يعاصروننا، ويشاركوننا الزمان والمكان، والذين سوف نعرض صوراً من خلافتات حياتهم فيما هوأت من هذه الدراسة. أما ذلك الاصرار المتغابي على أن يكون الهلاك مصير الآخرين فلعله المحرض الرئيسي للكثيرين منا على أن يتقلوا الخلافات في الفروع إلى المستويات الأصولية، وأن يرتفعوا بالقضايا العملية الحياتية التجريدية إلى مراتب الاعتقادات، ذلك لأن مكان الفرق المخالفة هو في النار، بينما مكان أصحاب ذلك الإصرار في الجنة!، وهي قسمة تغري ولا شك بالتطرف في الخصومة، واللدد في النقاش، والإغراب في الخلاف، والتجني بالباطل، والتجاوز عن الحق!.

ورغم النكهة الدينية الحريفة، فإن مصطلحات مثل الفرقة الناجية والفرقة الهالكة، إنما هي أدخل في باب السياسة منها في باب الدين. فالتقويم الجماعي للآخرين في أمور الاعتقاد الديني، كما أوضحت من قبل، لا يستقيم مع العطاء الديني الصحيح، حيث في الإسلام يصير الحكم في أمر صحة الاعتقاد لدى المسلم بعد أن يعلن دخوله الإسلام من خصوصيات صاحب الدين سبحانه وتعالى. ولكن في جانب السياسة، يلعب تعميم الأحكام على الآخرين دوراً رئيسياً في إدارة الصراع السياسي وفي التأثير في حروب الأيديولوجيات. وهذا التعميم في دنيا السياسة ينشأ عن كون القضايا المادية الحياتية، التي هي شغل السياسة المباشر، إنما هي مشاع بين

جميع الناس، كما أنها اختصاص لهم لا تصدهم عنه قوة أخرى غير اجتماعية غير إنسانية، ومادامت تلك هي طبيعة أمور السياسة العملية، فإن كل فريق قد يكون من حقه أن يصدر أحكامه العامة بشأن الفرق المناوئة أو المخالفة. بل إن الإنسان قد يضيف إلى ذلك أن أية ممارسة سياسية، مهما كانت درجة تطهرها، ومهما كانت قوة الضوابط الأخلاقية التي تحكمها، لا بد وأن تختلط بقدر كبير من البراجماتية (النفعية) التي قد تفرضها ملابسات الواقع، وقد تملئها ظروف الصراع السياسي، بكل ما يصاحبه من مد وجزر قد يكونان في صالح بعض الأطراف أو ضد مصالح بعضها الآخر.

لقد ماتت القضايا الحياتية التي ثار حولها الخلاف في مجتمعات الاسلام التاريخية، والتي جرى تبعاً لها تقسيم الفرق المتنازعة إلى فرقة ناجية وفرق هالكة، وكان على رأس هذه القضايا مسألة الخلافة. وحتى تراثنا التاريخي المترتب على ذلك الخلاف، يبدو أن الزمن، أو السلطة الزمنية على تعاقب العصور، قد أفرغته من أغلب إن لم يكن من كل محتواه السياسي، ولم يبق منه غير الورقة الدينية التي استخدمها رجال السياسة وقتئذٍ للحماية والتمويه. فالسنة لم تعد تحالف الشيعة، أو الخوارج (وبعضهم لا يزال موجوداً في شمال افريقية وجنوبي الجزيرة العربية في اليمن) في أمور السياسة، ولكنها تحالفهم في قضايا الدين، اعتقادية كانت أو تعبدية. ومحاولات التقريب بين المذاهب (والفرق) لا تزال تلقى النفور من البعض، بل وتلقى المقاومة من الكثيرين. والخلاف في الفروع، بل وفروع الفروع، يصد عيوناً كثيراً عن رؤية الاتفاق في

الكليات وفي الأصول. وبينما يشغل المنقطعون لشئون الدين أنفسهم بجزيئاتهم الخلافية الدينية الطابع، فإن عتري السياسة، ورجال السلطان في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة، يوظفون نظرية الفرق الناجية لمواجهة خصوم السلطان السياسيين، الذين لا بد وأن يلحقوا بقطع الهالكين. ويحدث ذلك بالطبع بعد خروج هؤلاء البغاة من دنيا السلطان وزنزاته إلى الدار الآخرة!. وتبدو لعنة السلطان كما لو كانت تصر على أن تكون هي الفاعلة في الأولى والآخرة!. والنتيجة العملية لهذا التوظيف السياسي لموروثاتنا المشوهة تلك، أن جميع أحزاب المعارضة إنما هي في ضلالة، وأن جميع الأصوات الناقدة في البرلمانات أو في مجالس الشورى (إن وجدت وإن بقيت بعد وجودها) إنما هي أصوات مستوردة، تعمل لغير ترائنا، وتنبت من غير ترائنا. صحيح أنه في أكثرية دول العالم الثالث، تعاني المعارضة مثلاً نعاني في مجتمعاتنا الإسلامية، غير أن الطعن في المعتقدات الدينية للمخالفين في السياسة يبدو كما لو كان أكثر إسرافاً وأشد مبالغة عندنا. وصحيح أيضاً، أن مجتمعات الغرب المتقدمة، مرت في مرحلة التبلور السياسي المعاصر بمثل ذلك الذي تحدث عنه، حيث تم توظيف رايات دينية لإرهاب المعارضة السياسية، غير أن ذلك حدث في عصر لم تكن ثورة المعرفة والاتصالات فيه مثلاً هي عليه الآن. ففي تلك الظروف القديمة كان الجهل بأفكار المعارضة وبرامجها وخططها، كما كان المستوى الحضاري المتدني للغاية، يسمح بالكثير مما جرى. أما في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة فإن الظروف هي بغير شك أفضل مما كانت لدى هؤلاء الغربيين في ماضيهم



القريب. كما أن بساطة الإسلام، ومباشرة العلاقة بين المسلم وبين ربه، وغيبة السلطة الكهنوتية في ديننا، كلها عوامل إيجابية كان من الأولى أن تحول بين رجال السلطان وبين ذلك الغي الذي يندفعون إليه، ويوغلون فيه. وما دامت الأمور كذلك، فإنه يكون من المنطقي أن نفسر أكثر الذي يجري في عالم السياسة في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة بأنه الترجمة الأمانة لتعسف السلطان وخدم السلطان في استخدام أسلحة التدمير السياسي الموروثة، ومشاركة الكثيرين ممن يلبسون سمت الدين (أو سكوتهم في أفضل الأحوال) في جريمة الاستخدام غير الشرعي لتلك الأسلحة المحرمة!

وخلاصة الأمر: أنه لا الخبرة التاريخية، ولا العطاء القرآني الذي يصف أهل هذه الأمة بأن أمرهم شورى بينهم ويأمر الرسول -صلى الله عليه وسلم- أن يشاورهم في الأمر، ولا الكليات والأصول الشرعية، تؤيد ما يذهب إليه أولئك الذين يزعمون أنهم وحدهم أصحاب الرأي الواحد الصحيح بينما غيرهم إن لم يكونوا في ضلالة فإنهم على خطأ أكيد. فالمجتمع الإسلامي (مع استيفاء شرط تطابق الوصف مع الواقع) لم يكن في أية مرحلة تاريخية مر بها رأياً واحداً، كما أنه لم يكن أبداً قسراً الفكر، قهرت الاعتقاد، عبودى الممارسة، اسيرت القيادة. وإن كان ذلك المجتمع يبدو للبعض -تاريخياً- على غير ما صورناه، فمرد ذلك أن هؤلاء يرونه وهماً، بينما نراه نحن حقيقة تاريخية، فكرية ومادية واجتماعية واقتصادية، جرت عليها سنن الخالق مثلما جرت وتجري مع كل الظواهر وفي كل المجتمعات. وإذا كان البعض من

الأحداث التي أوردناها إنما هي تبيان لكيفية فعل هذه السنن في مجتمعات التطهر الاعتقادي، والغيرة الإيمانية، والقيادة النبوية، والزعامة الصحابية، فإنه من باب أولى أن يكون فعلها في مجتمعاتنا الحديثة المعقدة أكبر في التأثير وأوجب في القبول من كافة الفرق السياسية المعاصرة.

## ثانياً: الذين هم عنا غرباء

والغرباء هم أولئك الذين ينتسبون الى ثقافات أو حضارات مغايرة لثقافتنا وحضارتنا، كما نحب نحن أن نرى هذه الثقافة وأن نتصور تلك الحضارة.

وقد يكون البعض من هؤلاء الغرباء ثقافة من بني وطننا، ومنهم على سبيل المثال الأقليات المتميزة عرقياً كالأكراد في المشرق والبربر في المغرب، كما أن من بينهم الأقليات الدينية من مسيحية ويهودية.

وحتى نحدد موقفنا من هؤلاء الآخرين الغرباء (ثقافة على الأقل) ومن أفكارهم على أسس علمية وفي اطار ضوابط موضوعية يكون من المستحسن أن نحدد معارفنا وأن نضبط مفاهيمنا الخاصة بالثقافة كظاهرة انسانية، على اعتبار أن الخلاف في الرأي بيننا وبينهم، إنما هو في الجانب الأهم والأعظم منه تعبير عن المغايرة الثقافية بين مجتمعنا وبين مجتمعاتهم.

## ١ - حول الثقافة والظاهرة الثقافية

ثقافة أي مجتمع، وبصورة أشمل حضارته، إنما هي نتيجة تفاعل الزمان والمكان والعقولة الاجتماعية. والعقولة الاجتماعية ماهي إلا ثمرة التزاوج بين الموروث الثقلي وبين المحدث

المكتسب من الخبرة الحياتية ومن العطاء المعصري. ولذلك فإنه قد يتوحد المكان ويتطابق الزمان لجماعتين من الناس، ويظهر بالتالي أقدار من التشابه بين عطائيهما الحضاريين، ولكن تبدو إلى جانب ذلك التشابه فروق جوهرية بين ثقافتهما أو بين حضارتيهما. ومثل هذه الفروق الخلافية ترد بغير شك إلى العقلية الاجتماعية (أو الجمعية) لكل من هاتين الجماعتين، وهي تتأثر بالزمان والمكان، ولكنها في نفس الوقت لها قدر من الاستقلالية والفاعلية كبير مما يتيح لها أن تقوم بدور مضاد في إعادة تشكيل المكان وضبط إيقاع الزمان.

والثقافات المغايرة لثقافتنا كثيرة كثيرة وهذه الكثرة الكاثرة تنشأ عن الامتداد الأبدى الأزلي للزمان، وتنبت عن الاتساع الكوني للمكان، وتتولد عن المفارقات اللانهائية بين العقليات الاجتماعية.

وحتى تلك الصيغة الضيقة الأفق، المبتذلة البناء، المسماة «ثقافتنا» أو «حضارتنا»، إما تعبر عن مغالطة لا يحسن السكوت عليها، فنحن تاريخياً، لسنا أصحاب ثقافة واحدة، بل نحن على وجه الدقة أصحاب «ثقافات».

صحيح أن عناصر توحيد، وملامح مشابهة، ومحاور استمرار، كانت موجودة في ثقافتنا القديمة وهي لا تزال فاعلة في ثقافتنا المعاصرة، ولكن ذلك لا ينفي أن تبدل الزمان، وتبدل العقلية الجماعية، كل منهما يحدث تبدلاً في الثقافات يجب الاقرار به والتسليم له. ويبدو أن هذا الفهم الاستاتيكي «لثقافتنا» إنما ينشأ عن مساواة غير عاقلة وغير علمية بين كل من الدين والتراث والثقافة. ولما كان الدين (كعطاء

نصي إلهي) من الثوابت، ولما كان الجانب الموروث من فكرنا الاسلامي القديم والذي يحتكر تسمية «التراث» قد أضفى عليه الكثيرون من القداسة ما هو ليس فيه، ولما كان البعض لا يتصور من الثقافة غير جانبها القولي فقط (ولا أقول الفكري)، ولما كان هذا البعض لا يقبل من الجانب القولي هذا غير الجزئيات التي تستهويه، فإنه قد ينتهي إلى اعتناق تلك المقولة الخاطئة التي تتوهم «ثقافة» واحدة تتجاوز الزمان، وتتجاهل المكان، وتتمرد على التطورات العقلية (الفردية والجماعية) التي تحدث للناس بحكم سنن الله في خلقه.

والثقافة، في أبسط وأشمل تعريف لها، إنما هي جماع الانتاج المعنوي والمادي لمجتمع ما، والانتاج المعنوي يتمثل في القيم والسلوك والفن والأدب والفكر، بينما يتجسد الانتاج المادي في البحوث العلمية والتقدم الصناعي والانتاج الزراعي وأنماط المعيشة والعمل بصفة عامة. ويمكن تمييز عناصر ثلاث رئيسية تكون بمثابة الأركان والأعمدة التي تشكل بنيان أية ثقافة وهي: الأفكار والقيم، ثم المؤسسات الفاعلة في المجتمع (فردية أو أسرية أو اجتماعية)، ثم الانجازات المادية المتحققة. وبالطبع فإن هذه الانجازات المادية ماهي إلا نتيجة فعل المؤسسات الاجتماعية من خلال الاطار الفكري (والقيمي) الذي يبنه المجتمع في لحظة تاريخية بعينها.

وإذا قبلنا أيضاً بفكرة أن التراث هو الآخر، كما أن له جانباً معنوياً يتمثل في السلوك والقيم والآثار الأدبية والدينية فإن له جانباً آخر مادياً تعبر عنه الآثار وأدوات الانتاج والأنماط الموروثة في المعيشة والسكن،

والإضافة والحذف، وأنها مشابهة للشجرة اليانعة المتواصلة النمو تتجدد أوراقها من حول إلى حول، فإن ذلك يفرض علينا أن يكون فهمنا لثقافتنا ولثقافات الآخرين هو الآخر دينامياً ويترتب على هذا وجوب تجنب الأحكام السردية على الثقافات فليست ثقافتنا هي ذلك الوجود الاستاتيكي الذي جمع الفضل كله على طول الزمان، كما أن ثقافات الآخرين ليست ذلك التراكم الشائن الذي تجمد على القبح البغيض الذي يزعمه البعض. فتقافتنا، وثقافات الآخرين، يجري عليها جميعاً قانون التغيير، وتؤثر فيها جميعها فاعلية الأحداث، وبالتالي فإن توصيف وتقويم هذه الثقافات لابد وأن يختلفا من آونة إلى آونة أخرى، وأن يتفاوتا من موقع إلى موقع آخر.

ولما كانت الثقافة في حقيقتها ليست ظاهرة ذهنية مجردة، ولكنها وبنفس القدر وجود مادي أيضاً، فإن محاولة البعض الفصل تعسفاً بين الإنجازات المادية وبين الإبداعات الفكرية (والقيمية) عند الأخذ عن أو عند تقويم ثقافات الآخرين، إنما يمثل فعلاً يدل على تبذل حضاري، ويكشف عن فهم قاصر، وينم عن افتعال ساذج. ولو أردنا أن نضرب مثلاً على ارتباط المفاهيم الفكرية (والقيمية) بالموجودات المادية المنتسبة إلى ثقافة ما، لقلنا أنه في عصور المشي على الأقدام، واعتماد المطايا وسائل للانتقال، كان المتجمل سفره — في ثقافات هاتيك العصور — مثله كمثل الميت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى، وكانت النصيحة للحصيف — في حكم القدامى — أن يسير شهراً ولا يعبر نهراً، ووفق صياغة التراث الشعبي: «امشي سنة ولا تعدّي قنا». وما لا شك فيه أن «ثقافة الركائب» البائدة تلك لا

فإننا قد نقبل بتعريف التراث على أنه تراكم مادي وقيمي وسلوكي ومعرفي..، يسع كل العصور والحضارات السابقة، ويأخذ عنها جميعاً بغض النظر عن كون هذا الأخذ إرادياً أو غير إرادي. ويترتب على هذا أن يكون التراث كمصطلح ثقافي أوسع كثيراً وأشمل من ذلك المفهوم التقليدي للتراث كتراكم للمعارف الدينية البحتة، كما أنه يكون أكثر اتساعاً من الدين، حتى ولو كان الدين جوهرأ أساسياً في هذا التراث وصيغة رئيسية له.

ثم إننا إذا سلمنا بأن الأخذ والنقل الثقافيّن (الحضاريّن) كما ينتقلان في الزمان من الماضي إلى الحاضر، فإنهما ينتقلان في المكان أيضاً من مجتمع ما (أو حضارة) إلى مجتمع آخر متزامن معه، فإننا نستطيع وصف ثقافة أي مجتمع بأنها تركيبة تاريخية حضارية من مكونات ثلاث: أولها الموروث المادي والمعنوي من الثقافات القومية القديمة، وثانيها الإضافات المادية والمعنوية للمعاصرين أصحاب الثقافة ذاتها، وثالثها المقولات المعاصرة عن الثقافات الأخرى التي يتم الاحتكاك بها والتعامل معها ثم التفاعل وإياها. وبالطبع فإن هذا المكون (العنصر) الثالث يتضخم دوره كلما تضخمت سبل الاتصالات بين الثقافات. وبالتالي فإننا لا نجاوز الصواب إذا زعمنا أن التأثير المتبادل بين الثقافات (الحضارات) المتغايرة في المكان، المتوحد في الزمان، إنما هو أسرع وأوضح في عصرنا الراهن، عصر ثورة الاتصال والمواصلات، عنه في السابق من العصور.

وإذا كانت الثقافة، كما تتضح من تعريفها ومن توصيفها، إنما هي في حقيقتها ظاهرة دينامية، بمعنى أنها قابلة للتغيير والتبديل

يمكن أن تستمر تعمل في عصر يصبح جوهر الصراع الحضاري فيه اقتتالاً حول توظيف الوقت والاستفادة منه، وتصبح فيه عابرات المحيطات من السفن صوراً منتدنة للسرعة إذا ما قورنت بالطائرات الأسرع من الصوت، أو بالصواريخ العابرة للقارات، أو بالسفن المنطلقة إلى الفضاء الخارجي. والحتمي، وقتئذ، أن تواكب هذه الموجودات المادية المعاصرة مفاهيم للوقت والحركة، ملائمة لها ومتوافقة معها. والنتيجة المنطقية الأولى لذلك الارتباط العضوي بين الانجازات المادية وبين الابداعات الفكرية لثقافة ما، أن جميع المفاهيم الفكرية التي هي نبت وجود مادي (مكاني وزماني) قديم قد انقضى، لأبد وأن تنقرض وتخلي الساحة لكل ما هو خير منها، وهذا الذي هو خير إنما هي القيم والأفكار الجديدة التي ترتبط بالوجود المادي الحديث القائم وتتوافق معه. أما النتيجة المنطقية الثانية فهي استحالة النقل المادي عن حضارة ما (أو ثقافة) دون اعتماد قدر ما — كبير أو صغر — من الافرازات المعنوية لهذه الحضارة. وعلى سبيل المثال فإنه يستحيل استيراد تقنيات الصناعة المعاصرة إلى مجتمع متخلف، دون أن ننقل معها الاحساس الصناعي بالوقت، والادراك التقني لترتيب الأعمال وتنظيمها، والالتزام الأصم بمسئولية العمل، والجهد الايجابي نحو التجمع المهني أو النقابي، وكلها قيم تبدو غير ذات دلالة في مجتمعات الزراعة المتخلفة، أو في مجتمعات الرعي شبه المينة. ومثل هذا يمكن أن يقال عن القيم المعنوية التي هي ولابد منتقلة مع المستورد من السيارات والطائرات وأجهزة التكييف وأجهزة الاعلام وغيرها الكثير من منجزات العصر المادية. ولعل في هذه الأمثلة

التنبيه الكافي إلى المغالطات التي يرتكبها البعض إذ يزعم أن في الامكان نقل الانجازات المادية عن الآخرين دون التأثير بقيمتهم الفكرية وإبداعاتهم المعنوية، كما أن فيها الادانة المناسبة للحماقات التي يدمنها آخرون حين يقومون بثقافات الآخرين من منطلقات انتقائية، فيرون في انجازاتها المادية قمة سمو، بينما هم يتوهمون في إبداعاتها الفكرية والقيمية والسلوكية قاع انحطاط!

إن هذا الفهم العلمي لظاهرة الثقافة يؤدي إلى اقتناع أكيد بأن أصحاب أية ثقافة لا يمكنهم إثبات أشياء ثلاثة، ولو حاولوا إثباتها لما نجحوا، ولو نجحوا فإنما يكون ذلك إيذاناً بانتهاء ثقافي، قد يتطور إلى موت، وهو منتهى الفشل بكل تأكيد. فهم أولاً عاجزون عن الانسلاخ التام من ماضيهم، وهم ثانياً غير قادرين على الهرب من حاضريهم، ثم إنهم ثالثاً لا يمكن أن يكفوا عن الفعل الثقافي الذي هو ثمرة تفاعل قدراتهم العقلية مع البيئة الحضارية (بمركبتها الرئيسية الزمان والمكان) التي يعيشون فيها. فالانسلاخ من الماضي بتر للاستمرارية الثقافية مستحيل، كما أنه محاولة مسبقة الفشل للبدء من الصفر، وكلاهما من الأمور التي لم تثبت نقلاً أو عقلاً خلال تاريخ البشرية المتعدد المراحل والصور. أما المهرب من الحاضر فإنه يعني العيش الارادي (وإن كان سلبياً) في «جيتو ثقافي»، وفي مثل هذه البيئة المتقوقعة تنحسر الثقافات وتتحوص وتتحجر وقد تموت وقد يكون هذا التقوقع الثقافي ممكناً فيما مضى، ولكن في إطار العصر الحاضر، عصر ثورة المواصلات والاتصالات، عصر انفجار المعرفة وثورة المعلومات، فإن حصون العزلة الثقافية مهما

قويت لا تعز على الاقتحام، وبالتالي فإن العزلة الممكنة في عصرنا هذا، لا يمكن أن تكون عزلة مادية، ولكنها يمكن فقط أن تكون عزلة نفسية، هي ألصق بالمرض منها بالصحة، وأقرب إلى الموت منها إلى الحياة. أما استحالة أن تكف جماعة انسانية عن الفعل الثقافي، فمرد ذلك إلى أسباب ثلاثة والسبب الأول أن لكل من الزمان والمكان وجوداً مستقلاً عن الارادة الانسانية (فردية كانت أو جماعية)، وبالتالي فإن تراكمات مادية وموضوعية كثيرة لا بد حادثة، ولا بد أن يكون لها آثار ثقافية وبصمات فكرية، شاء هؤلاء الناس أم أبوا. والسبب الثاني أنه كلما زاد الاتصال بين رقع العالم، كلما زادت قوة الدفع الحضارية، وازداد تأثير البقع المختلفة بهذه القوة، واضطرت — رغبة أو مرغمة — على تعاطي الانجازات المادية والمعنوية التي هي نتاج الثقافات القوية المجاورة. أما السبب الثالث فهو أن أي مجتمع إنساني، مهما كانت درجات انهياره وتحلله وتخلفه، لا يعبر عن رؤية واحدة، ولكنه يعبر عن رؤى متعددة. وفي مرحلة ما قد يبدو العازفون عن التجديد الثقافي وكأن لهم الغلبة، ولكن التحديث الثقافي — رغم ما قد يبدو عليه من ضعف — لا بد وأن يحدث التراكم المطلوب، والذي يتحول مع الزمان إلى وجود حضاري له قيمته وإضافات ثقافية لها مفزاها.

## ٢ — موقفنا الراهن من أفكار الغرباء !

موقفنا من أفكار وثقافات الآخرين، هو بغير شك موقف غير متوازن، بل أوشك أن أقول أنه غير سوى. وهذا الموقف غير المتوازن لا بد وأنه ينشأ عن الاصرار على عدم الفهم العلمي

للثقافة كمصطلح، وللثقافة كحياة، وللثقافة كأحد أبواب الاحتكاك الانساني والحضاري. وهذا الموقف غير المتوازن تجاه أفكار الآخرين وثقافتهم يزداد تحيزاً، ويتضاعف تشوهاً، عند أولئك الذين يقومون هذه الأفكار والثقافات من منطلقات دينية. ولما كان أمثال هؤلاء يتصورون الثقافة، مجرد تراكمات معنوية بحتة، تولد عن تخريجات ذهنية مجردة، وتنقل من جيل إلى جيل عبر الموروثات الثقيلة المرصودة في كتب القدامى، فإن من النتائج الطبيعية أن يسيطر سوء الظن بأفكار الآخرين وثقافتهم على رؤي هؤلاء، وأن تصبغ النظرة التأميرية لممارسات الآخرين الفكرية كل محاولاتهم التقييمية لهاتيك الأفكار والثقافات. وسوء الظن هذا بأفكار الآخرين، عندما تلقحه الرؤية التأميرية للمنتوجات وللجهودات الثقافية، فإنه ولا بد سوف ينبج موقفاً عدوانياً حين التعامل مع هؤلاء الآخرين. وهذا الموقف العدواني تجاه الأفكار المخالفة، يفجر في أصحابه وضحاياه نوعين متناقضين من المشاعر تجاه الآخرين، خاصة إذا كانت إنجازات هؤلاء في مجالات الفكر والثقافة كثيرة ومتنوعة وواضحة ولا يمكن إنكارها أو تجاوزها ولو حتى بالتعامي عنها. وأول هذين النوعين المتناقضين من المشاعر هو الاحساس بالدنو أمام فاعلية هذه الأفكار والثقافات وهذا الاحساس المتدني قد يتضخم عندما يكون حاملو ميكروبه في وضع حضاري وثقافي متخلف لا يتيح لهم تقديم أية إنجازات فكرية أو ثقافية ذات قيمة، مما يدفعهم إلى تبني الرفض العصبي أو التبعية المرضية لأفكار الآخرين وثقافتهم. أما ثاني النوعين من هاتيك المشاعر المتناقضة فهو إحساس كاذب بالاستعلاء على أفكار الآخرين

وثقافتهم. وهذا الاحساس الكاذب بالاستعلاء عندما يسيطر على بعض اصحابه فإنه يدفعهم إلى الحط الدائم من قدر الآخرين، وإلى التهوين الساذج من إبداعاتهم، وإلى التحامل الطفولي على إنجازاتهم الثقافية. وكثيرا ماتم تغطية هذا الاستعلاء الكاذب بالمزاعم غير العلمية حول السبق القومي أو الوطني أو الديني في الوصول إلى كافة الأفكار والابداعات الانسانية الجيدة — والتي لا يمكن تجاهل جودتها ولا إنسانيتها — التي تتضمنها ثقافات الآخرين المخالفين. وتلك المزاعم، التي قد تكون صحيحة إلى حد ما ولكنها مبالغ فيها، تقوم عادة على إعادة قراءة التراث القومي، أو الموروث الديني، أو الثقافة الوطنية، تحت الاضواء الفكرية المعاصرة التي تقدمها ثقافات الآخرين، وبواسطة المعطيات والقيم الجوهرية والمحورية لهذه الثقافات، ثم محاولة استنباط هذه القيم والمعطيات من الثقافة الذاتية بأثر رجعي، وبوسائل توفيقية في بعض الأحيان، أو تلفيقية، في أحيان أخرى. ونظرا لأن أصحاب هذه المحاولات يرون في الثقافة مجرد تراكمات قولية، وليست حياة معاشة وناضجة ومجسدة في واقع مادي، فانهم لا يعمدون وجود توافق، بل وتطابق في بعض الأحيان، بين المفاهيم المجردة حول الحق والخير والجمال، وكذلك بين المفاهيم القولية الانسانية حول كرامة الانسان وحقوقه الأساسية، في كل الثقافات القديمة والمحدث، المادية والثالية، مما يوقعهم في وهم العشور (الوطني أو القومي أو الديني) المبكر على كافة هذه القيم وتلك المفاهيم، ويؤدي بالتالي إلى التضخم المرضي لاحساس الاستعلاء الكاذب الذي أشرنا إليه. وكمثال حياتي،

لبيان كيفية حدوث ذلك التوافق المكذوب، نذكر أن جميع أمم الأرض في عصرنا هذا، تفر في وثائقها وفي دساتيرها وفي أطرها القيمية بصفة عامة بحق المواطن — أيا كانت منزلته الاجتماعية — في أن يوفر له المجتمع (أو الدولة) كافة مطالبه الأساسية من مسكن ومأكل وملبس وتعليم وعلاج.. غير أنه في المقابل، نجد أن مجتمعات كثيرة، وفي مقدمتها مجتمعاتنا المنتسبة إلى العالم النامي (تادبا)، المتخلف (حقيقية)، لا تملك المؤسسات ولا التنظيمات ولا الهياكل الخدمية والانتاجية التي يمكن عن طريقها إحداث التراكمات المادية اللازمة لاستيفاء هذه المتطلبات الحياتية لكل مواطن. إن الفرق القوي بين غمطين من المجتمعات، يوفي أحدهما بمطالب المواطن الأساسية في حين يعجز عن الوفاء بها الآخر، قد لا يكون كبيرا، بينما الفرق الحياتي بينهما يكون جد خطير. وهذا الفرق الحياتي، هو في بعض أبعاده على الأقل ينشأ عن تفاوت الفهم للظاهرة الثقافية، فالمجتمع الأول يرى في الثقافة أفكارا وقيما، ثم مؤسسات تخدم وتحمس هذه الأفكار والقيم، ثم إنجازات مادية لهذه المؤسسات تستوفي هذه الأفكار والقيم لحمتها الحياتية وسداها المعاشية، بينما يراها المجتمع الثاني مجرد مقولات مباركة مترفة، تستخدم للشقاق اللفظي في الأندية، أو لعمل الأحجة، أو لدغدغة مشاعر المواطن وخداعه بأمل لا يعرف إن كان قريبا أو بعيدا، أو للتظاهر الخطابي في المناسبات، أو للادعاء الكاذب بأفضال لاجود حقيق لها.

ودون تحديد لنماذج بعينها، وما أكثر النماذج التي يمكن الاستدلال بها، فان

موقفنا، وبالتحديد موقف الأكثرية من أصحاب الرؤى الدينية، من الحضارة المعاصرة يمكن اعتباره تجسيدا لكل المثالب والعيوب التي أوردناها من قبل. والحضارة (أو الحضارات) المعاصرة، وبالتحديد النوعيات الفاعلة منها والمنتجة هي بغير شك، ورغم كل مكابرة، غربية الطابع. والمحتوى الثقافي لهذه الحضارة المعاصرة مدان، إن لم يكن مرفوضا، من ذلك الفريق، ذلك لأن هذا المحتوى حسب زعمهم، مادي الهوى، نفمي الاتجاهات، متجاهل لفطرة الانسان، مهدر لانسانيته. وهذا الفريق ليس يعدم، إلى جانب مزاعمه الذاتية، أن يجد في بعض كتابات الغربيين بعض الأفكار المشائمة التي تتحدث عن عجز حضارة الغرب عن استيفاء المطالب الانسانية الروحانية الواسعة، أو التي تتوقع انهيارا سريعا لهذه الحضارة المادية. ويلجأ هذا الفريق عادة إلى غريزة الانتقاء، التي تميز الفعل الثقافي لاشباه العالمين، ويتشبث بهذه الأفكار والكتابات الشاردة نوعا ما عن تيارات الابداع الثقافي والفكري الغربي، ويستند إليها، في غير حق، لدعم تصورات العدوانية المريضة عن ثقافات الآخرين وحضاراتهم ومن الممكن أن يقع هذا الفريق على بعض الكتابات الغربية التي كتبت دعما للحضارة الغربية المعاصرة، وصيغت بقصد ترشيدها، وألفت بقصد إحداث المزيد من التوازن في خطواتها، فإذا به ينتقى منها ماوافق مع هواه المتحامل ضد ثقافة الغرب وحضارته، ثم يتعسف في استخدام هذه الكتابات لتضيد توهماته الجاهلة بشأن هذه الثقافة وتلك الحضارة. ولعل أوضح الأمثلة على ذلك استخدام كتاب كثيرين من أصحاب

المنطلقات الدينية لكتابات العالم الغربي الكبير ألكسيس كاريل، خاصة كتابه المعنون «الانسان ذلك المجهول» كدليل على عجز الحضارة الغربية وقصورها وحتمية الأفول السريع لها، بينما كان كاريل نفسه يقدم مايكتب، وعلى وجه التحديد كتابه السابق ذكره، من منطلق العالم الغربي الضالع في صناعة الحضارة (والثقافة) الغربية، الحريص على تقدمها، والمستهدف لامكانيات أفضل للعلم المعاصر كي يلج ويضيء ويتعرف على النطقات المجهولة في التكوينين النفسي والفيولوجي للانسان! (٢٤). وأنا لست أريد أن أصل هنا، الى زعم مضاد آخر، ذلك لأنني شخصا أرى في هذه الحضارة أنماطا من الصراع الاقتصادي - الاجتماعي تتجاوز الضوابط الانسانية، كما أنني أرى فيها انحيازا متعاليا وغيبيا لأنماط (أو أجناس) من البشر دون بقية الأنماط الأخرى التي هي أيضا من خلق الله، هذا باضافة إلى أنني أرى في الخطو السريع (التكنولوجي) لهذه الحضارة في العقود الأخيرة نوعا من القهر المؤس للمجتمعات النامية، وهو القهر الذي يمزق آمال التنمية والتطور والتحديث في تلك المجتمعات شرمزق، والذي يفرض عليها الخروج المستسلم من حلبة الكفاح في سبيل الغد الأفضل الذي هو أدنى المتطلبات الحضارية للانسان الواعي المعاصر، غير أن الانصاف يقتضي أن نسلم تماما بأن الحضارة الغربية المعاصرة، في كافة المجالات المادية والعنوية، قد نقلت العالم الأرضي كله خطوات كبيرة وخطيرة إلى الأمام. وبخصوص التسهيلات المادية، من وسائل انتقال وأجهزة اتصال ومؤسسات خدمات، فلست أحسب

أحدا بقادر على إنكار آثارها. أما في الجانب المعنوي، ورغم تحفظات لا تزال قائمة في نفسي وفي نفوس آخرين، فإن الانتاج الغربي في مجالات الفن والأدب والفلسفة والفكر بصفة عامة إنما هو كثير، وبصورة واضحة، كما أنه مفيد للبشرية كلها وبمستويات لا يجدي معها إنكار المنكرين. ولعله من المفيد، في مواجهة المكابرين، أن نذكرهم فقط بأن حقوق الانسان (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والاعتقادية) في هذه المجتمعات الغربية، تتقدم عشرات المرات عنها في مجتمعات هؤلاء الذين يتحاملون على الحضارة الغربية، وهو الأمر الذي يؤكد أن الجانب المعنوي في هذه الحضارة التهمة ليس على هذه الدرجة من التدني التي يجاهر بها كذب هؤلاء.

واستطرادا مع هذه التوهمات غير المتوازنة، لثقافات الآخرين، فإن التاريخ السياسي، مثله مثل كافة الانجازات الفكرية، يجري تصويره كما لو كان مؤامرة مستمرة ومتصلة ضد الاسلام. وهذه الرؤية التآمرية للتاريخ وللإبداع الفكري (بل والعلمي) الغربي، تنوهم تكوينات ديناصورية خرافية ثلاث تقوم بتنفيذ المؤامرة، وتتولى كبيرها، وتؤجج ناراها وتقتسم عوائدها وفوائدها ومكاسبها العدوانية. وهذه التكوينات الثلاث هي ما اصطلح البعض، ممن يكتبون باسم الدين، على تسميتها الصليبية، والشيعية، واليهودية.

وهذه القوى الثلاث الشريرة، هي في وهم هؤلاء، تجسيد لظاهرة «الكل في واحد». فهي جميعها موحدة الهدف، مكنته الإرادة، مشرعة العزم، من أجل حرب الاسلام وفي سبيل إبادة أهله، وعلى طريق إزاحته كليا من خارطة التأثير الانساني (٢٠). ومن بين هذه

التكوينات الشريرة الثلاث فإن «اليهودية» لها الدور الأكبر في هذه الممارسات القبيحة المعادية للاسلام، بل إن هذه اليهودية اللثيمة هي المحرك الرئيسي — بل والخالق الأول — لكل ماعداها من نزعات فكرية، ومن بدع أيديولوجية، ومن تحريجات ثقافية، سواء كانت صليبية، أو شيوعية، أو ليبرالية، أو ماسونية، أو كما هي في أحدث طبعات الادعاء يسارية!.. وليس أدل على صدق الوهم لدى هؤلاء من كون فرويد رائد مدرسة التحليل النفسي، مثله مثل ماركس، مثلهما مثل دارون (غير أن دارون هو في الحقيقة مسيحي ولكن يبدو أن كثيرين أعتمتهم الحساسة فهم لا يعرفون)، ومثلهم مثل كثيرين من قادة الفكر والرأي والعلم المعاصر، من اليهود الأقحاح، أو من المتهودين الذين تحولوا عن دياناتهم الأصلية إمعاناً في التمويه والخداع والمرأاة.

والذي غاب عن هؤلاء، أن الصليبية، مثلها مثل الشيوعية، مثلها مثل الصهيونية (وهي المقابل العلمي لما يسمونه اليهودية)، هي في حقيقة الأمر من المحاور الفكرية التي أفرزتها الحضارة الغربية. فوجودها في الكيان الثقافي الغربي وجود حقيقي، كما أن التناقضات الجذرية بينها جميعا هي أيضا تناقضات حقيقية. غير أن التفسير الصحيح لهذا الوجود إنما هو أبعد ما يكون عن التمرضات التي يقدمها هؤلاء. فهذه الظواهر جميعها، أفرزتها مجتمعات الغرب نتيجة الظروف الموضوعية التاريخية التي مرت بها، ونتيجة الاشتراطات الحياتية التي عاشتها والتي لا تزال تعيشها.

فالصليبية إن وجدت إنما تكون تعبيرا عن



الانتماء العقيدي المسيحي (أو الصليبي اذا رضى المغالطون) الذي تلبس أوروبا والغرب طوال عشرين قرنا من الزمان. ومن طبائع الأمور أن أصحاب هذا الانتماء عندما يتعاملون مع العقائد الأخرى فإنهم لابد منحازون لمعتقدهم، متعاملون على معتقد الآخرين، بل ومتصادمون معه في أحيان كثيرة. وأصحاب أي معتقد ديني، عندما يقوّمونه، فإن موقفهم منه يتميز بالتسليم المسبق، المرتكز أساسا على الدليل النقلي. أما عندما يقوم هؤلاء معتقدات الآخرين فإن تعاملهم معها يكون نقديا، كما أنه يكون متحررا من التزامات الإقرار الإيمانى بصحة بعض أو حتى كل ماتضمنه تلك المعتقدات، ومن هنا يبدو فيما يكتبونه أو فيما يرددونه عنها شيء — قليل أو كثير — من التناول والتهوين والتحرير وغير ذلك من أنماط الانتقاص للتصر أو المتعصب. ولو أننا نظرنا بعيون الآخرين، لبعض أو لكل ماتكتبه عن معتقداتهم الدينية، لرأينا فيما نكتب مشابهات كثيرة لذلك الذي نراه في كتاباتهم عن معتقداتنا الاسلامية. فاذا أضفنا إلى ذلك الزيغ الذي ينشأ أصلا عن الاختلاف في المعتقد، إثر التراكمات التاريخية التي استوعبها الموروث الثقافي لأي طرفين متنافسين، أو متحاورين، أو متنازعين، حسبما يكون مستوى الصراع بينهما، فإننا قد نحسن فهم حقيقة الحساسيات التي تثور بين الغرب المسيحي وبين الشرق الاسلامي. فمنذ ذلك الصدام التاريخي الكبير الذي نشأ بينهما، والذي عرف باسم الحروب الصليبية، وهي تلك الحروب التي يجمع المؤرخون الموضوعيون على أنها لم تكن دينية الجوهر وان كانت دينية الصبغة

والمظهر.. منذ ذلك الصدام ترسب في الموروث الثقافي لكل من الطرفين إحساس دفين بالعداوة، ومشاعر ملتهبة من الشك، ورغبات مرضية في الشار. وقد بقيت من هذه الأحاسيس والمشاعر والرغبات بقايا لم يستطع طول الزمان أن يزيلها، وذلك رغم أن بابوية العصور الوسطى، وملوك الاقطاع المتاجر في الدين، قد أصبحوا جميعا من أشباح الذكري التي تحتهد هذه المجتمعات، بل وتجهد نفسها، لطمسها نهائيا من ذاكرتها المعاصرة، وإزالتها كليا من مدونات الفكرية والثقافية. ولأن أي مجتمتع، كما أوضحت من قبل، لا يمكن أن ينسلخ تماما من موروثه الثقافي، كما أنه لا يمكنه البتة أن يبرأ منه، فإن الحساسية المسيحية الغربية تجاه المعتقد الديني الاسلامي يمكن أن تكتسب حتى في أيامنا الراهنة — نكهة صليبية، لا ترضينا كمسلمين، بل وقد لاترضى المحايدون والموضوعيون من أصحاب المعتقدات الأخرى، الذين قد يكون بعضهم مسيحيي المعتقد والولاء. ومن الأنماط الصارخة لهذه البقايا المتقيحة من التعصب، مايرويه بعضهم عن النبي قائد القوات البريطانية حين دخل فلسطين في نهايات الحرب العالمية الأولى إذ قال: «اليوم انتهت الحروب الصليبية». ومنها أيضا ماينسب إلى قائد فرنسي وقف هو الآخر عندما دخل مدينة حصص السورية على قبر الناصر صلاح الدين قاهر الحفقد الصليبي القديم، وصرخ قائلا، وفي تحدي مريض للبطل الكردي المدافع عن العروبة والاسلام: «هاقد عدنا ياصلاح الدين!».

وهذه الصيحات المتطرفة، إنما تعبر عن بقايا من الموروث التاريخي والمعتقدي العدواني تجاه العرب وتجاه الاسلام. وهذه البقايا قد

اعتبار لرابطة الدين التي يفترض، وفق منطق من يرون في حركة التاريخ نتيجة حتمية لصراعات الأديان، أنها إن لم تكن توحد بين الشعوب الأوروبية جميعاً فإنها تقيم بينها أشكالا متعاطفة من العلاقات الأخوية. كما أن وحدة الديانة المسيحية هذه، لم تمنع الدول الأوروبية، وعلى وجه التحديد بريطانيا وفرنسا وأسبانيا، من استعمار المجتمعات المسيحية التي نشأت في الأمريكتين بعد اكتشاف العالم الجديد، وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية، كما أنها لم تمنع هذه الشعوب والمجتمعات من خوض حروب للتحريروطولة وعنيفة حتى أمكنها التخلص من استعمار الاخوة في الدين (والعنصر أيضاً) من الأوروبيين.

والاجرام الاقتصادي، والخلل الاجتماعي، والتعصب الديني، والاستعلاء العنصري، وانحرافات المؤسسات الدينية، ومثيلاتها من صور الظلم التي عاشتها المجتمعات الغربية، كانت وراء الانبعاثات الفكرية والحركية والتنظيمية التي استهدفت إقامة العدل، وعملت من أجل الخلاص — ولو حتى بالتطرف — للأقليات المضطهدة. وفي هذا الجو الملبد بالتعقيدات نما وتطور الفكر الاشتراكي، ثم الفكر الشيوعي، وكذلك تخلق الفكر الصهيوني الذي أنشأ منظماته العدوانية، تلك المنظمات التي هربت من ظلم الغرب لتقيم نصب ظلم جديدة لأهل الشرق من الفلسطينيين والعرب. هذه الأنماط الفكرية والتنظيمية تكونت في رحم المجتمع الغربي، في إطار نزعة إنسانية للخلاص من ظلم ذلك المجتمع، ولم تنشأ أصلاً بقصد العداة للإسلام، ولابنية شن الحروب المقدسة ضده.

تصلح للكشف عن مشاهر الفرد الغربي المسيحي، ولكنها لا تصلح لتفسير سلوك المجتمعات والدول. فالدول توجه سياساتها أمور وعوامل أكثر اتساعاً من الدين، وبعض هذه العوامل سياسي، وبعضها الآخر اقتصادي، وبعضها الثالث أيديولوجي، وبعضها الرابع قومي وطني .. الخ وعلى سبيل المثال فإن الاستعمار الغربي لم يكن يقصد القضاء على الاسلام، ولا حتى مصارحته بصورة مباشرة. ولكن هذا الاستعمار الحديث، وقد رأى في الاسلام، مثلما رأى في العروبة، عناصر تميز، ومدد قوة، ومتارس صمود، وأسلحة كفاح، فقد حاول جاهداً أن يحطم عناصر القوة هذه، مثلما حطم نظام التعليم الوطني، وهياكل الاقتصاد القومي، والمؤسسات الوطنية العسكرية والمدنية التي قد تمثل خطراً عليه وعلى مطامعه. وقد حدث هذا في الجزائر التي رفع الزعيم بن باديس فيها شعار الثورة المتحدى للاستعمار الفرنسي (شعب الجزائر مسلم ... إلى العروبة ينتمي)، مثلما حدث في مصر، ومثلما حدث في بقية المجتمعات الاسلامية التي خضعت للاستعمار. ثم إن هذا الاستعمار الغربي ماكان متغافلاً عن أصحاب المعتقدات الدينية غير الاسلامية في الدول الكثيرة التي مد إليها سطوته وبسط عليها سيطرته. فالمسيحيون الشرقيون في العالم العربي، وفي لبنان خاصة، لم يكونوا أسعد حظاً من المسلمين، مثلهم مثل الهندوس في الهند، والمسيحيون في أثيوبيا، والبوذيون والكونفوشيوسيون في الصين وفي جنوبي شرق آسيا. بل وإن الهنترية المسيحية (وهي نمط من الكولونيالية الغربية) لم تتورع عن اجتياح وتهديم أوربا المسيحية، دون

وحتى لو كانت هذه الحركات، نتيجة انتشارها وغوها الطبيعيين، قد مارست صراعاً مع بعض المجتمعات المنتسبة إلى الاسلام، فانه يجب فهم هذا الصراع في أطره الفكرية الشاملة، وفي أغلفته المادية الموضوعية السليمة. وقد نخوض، بل ويجب في بعض الأحيان أن نخوض ضد بعض هذه الأفكار والحركات صراع حياة أو موت، وقد نعادىها عداً مسرفاً، مثلما نفعل في عالمنا العربي مع الحركة الصهيونية بجناحيها الأيديولوجي والتنظيمي، ولكن يحسن أن نفهم الدوافع الحقيقية لهذا الصراع، وأن نتيقن الطبيعة الجوهرية له، وأن نتقن أساليب النضال فيه، وكلها أمور لا يمكن أن تتحقق لو ضيقنا نظرنا الى ذلك الصراع فأحلقناه إلى خلاف حول أمور الاعتقاد الديني، وتلهينا بحساسياتنا الوجدانية عن الجوانب الحضارية، والاقتصادية، والإقليمية، والوطنية، والإنسانية فيه، وتورطنا في سوء الفهم، ينشأ عادة عن الرؤية السريعة والمتشعبة لبعض العناصر الدينية التي يوظفها العدو صبغة مظهرية للمجتمع الاسرائيلي الذي يقيمه على أرضنا المغتصبة في فلسطين، في حين أنه يقيم في مواجهتنا مجتمعاً علمانياً معاصراً، لا يقبل من موروثه الديني إلا ما يعضد نزعته الصهيونية، ويستقطب الجماهير اليهودية في العالم كله لتنتمي تعصباً إلى دولة إسرائيل !.

والشيوعية، بفلسفاتها الماركسية، وبتجسيداتاتها التنظيمية دولاً وأحزاباً، بدأت (ولا تزال) متناقضة مع الكهنوت المسيحي، ورافضة للارهاب البابوي وللسلطة الدينية المكرسة للتخلف. وهذه الشيوعية انتهى بها الأمر أيضاً إلى معاداة للصهيونية شديدة، لأسباب أيديولوجية، ولأسباب تتعلق بالخبرة

السياسية والتاريخية بالصراع العربي الاسرائيلي. وذلك يعني أن التضاد بين هاتيك المكونات الثلاث في الحضارة الغربية، أي الصليبية (المسيحية) والشيوعية والصهيونية، واضح وصريح ولا يحتمل اللبس. بل وإن التجربة الحياتية تثبت أن الاطار العام للثقافة الغربية قد بدأ ينقسم مع دخول القرن العشرين الى إطارين فرعيين متميزين، أولهما: إطار أوروبا الغربية ومعها الولايات المتحدة الأمريكية، وألحقت بهما اليابان مؤخراً، وثانيهما: إطار أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي. ومن هنا فإنه يمكننا أن نخلص إلى أنه، باستثناء الصهيونية التي نرى في العداة لها واجباً وطنياً وقومياً ودينياً وإنسانياً على كل مواطن عربي (مسلم أو مسيحي أو حتى يهودي)، يمكن لأي فرد كان أن يعادي الشيوعية أو الصليبية، ولكن بشرط أن لا يخلط بينهما، وبشرط أن لا يجمع بينهما وهما النقيضان اللذان لا يجتمعان، وأن لا يزعم أنهما موحدا الأهداف والوسائل ضد العروبة والاسلام !.

وهذا الموقف غير المتوازن من ثقافات الآخرين وأفكارهم ليس مقصوداً فقط على المجتمعات الأخرى المخالفة لنا، ولكنه قد يمتد أيضاً الى أجزاء من تاريخنا، ونماذج من حضاراتنا، فيسقطها ويتجاهلها. فالفرعونية في مصر، والفينيقية في فلسطين ولبنان، والسومرية في العراق، والسبئية في اليمن، إن لم تكن موضع تحامل من البعض فإنها قد تبدو في كتابات البعض الآخر من العورات التي يحسن سترها ويحسن السكوت عنها. وهذا البتر التعسفي لفترات طويلة كاملة من تاريخنا، إنما يعبر عن مكابرة جاهلة إزاء قانون الاستمرارية الثقافية في المجتمعات الانسانية. ولعله من

قبيل التنبيه فقط أن نذكر هؤلاء بأن الكثير من أشكال السلوك الاجتماعي المعاصر، وبعضها ديني الصيغة، لا يمكن فهمها أو تطويرها أو حتى معالجتها، دون الرجوع إلى، ودون الالتام بالموروث الثقافي المنتقل عبر التاريخ من المجتمعات القديمة إلى المجتمع الجديد. ومن الأمثلة الصارخة في هذا السبيل تلك الشعائر الجنائزية التي يتبعها المسلمون في مصر، مثل تقبل العزاء لمدة ثلاثة أيام، وإقامة ذكرى الأربعين، والقراءة وتوزيع القرايين على قبور الموتى وعلى أرواحهم .. الخ، وكلها أمور موروثة عن مصر الفرعونية، صبغت بصبغة الاسلام في مصر الاسلامية، ولكنها لا تزال من أنماط السلوك الاجتماعي السائدة في مصر المعاصرة!

### ٣ - نحو موقف مستنير من أفكار الآخرين

وإذا كانت هذه هي سمات وملامح الموقف غير السليم للبعض منا تجاه أفكار وثقافات الآخرين، فكيف يكون الموقف السليم؟

ذلك الموقف السليم، لابد وأن يتصف بالاستنارة، وأن يتميز بها.

والاستنارة التي أعنيها، لها دعامتان، الأولى علمية، والثانية عملية.

والدعامة العلمية تتجسد في فهم موضوعي للظاهرة الثقافية.

وكما أوضحنا من قبل، فإن ثقافات الشعوب والأمم، إنما هي جماع الانجازات المادية والمعنوية التي تحققها هذه المجتمعات. والمركب الثقافي لأية أمة إنما هو العمود الفقري الذي تبنى عليه وحوله حضارة هذه الأمة. وهذا المركب الثقافي له أبعاد ثلاثة،

متمثلة في القيم والأفكار، ثم في المؤسسات القائمة على أساس منها ومن أجلها أيضاً، ثم الانجازات المادية (العلمية والاقتصادية والاجتماعية والصناعية ... الخ) التي تتوفر على إحداثها جهد أي مجتمع. وهذه الأركان الثلاثة للبناء الثقافي إنما تتأثر بالخبرات المكتسبة (معنوية أو مادية) لهذه الأمة أو لذلك الشعب. وهذه الخبرات قد تتكون لدى الناس من تفهمهم لموروثهم الثقافي، الفكري والديني والمادي أيضاً، ثم محاولتهم ترشيد أو تطوير أو إعادة توظيف هذا الموروث بما يلائم روح العصر. كما أنها قد تتكون لديهم من التجارب التي خاضتها الأمم والشعوب في صراعها مع العوامل الطبيعية ومع العوامل البشرية الخارجية (كالاستعمار والتعامل مع الأمم والشعوب الأخرى) أو الداخلية (خلافات وتعاملات الفرق والأحزاب والطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة). ثم إن هذه الخبرات قد تتراكم نتيجة للمعارف العلمية المكتسبة عن طريق التنمية الذهنية للشعب أو عن طريق الاتصال الثقافي أو التماس الحضاري. أي أنه يمكن القول بأن الاختلاف بين ثقافة شعب وآخر، أو أمة وأخرى، إنما ينشأ عن طبيعة العناصر المكونة للثقافة من دين أو خبرة أو معرفة علمية أو ظروف حياتية، كما أن النكهة الأخيرة لهذه الثقافة تتوقف على نسب دخول كل هذه العناصر في تكوين المركب الثقافي الشامل للشعب أو للأمة. ومن هنا، فإنه يمكننا أن نؤكد أن المجتمع أو الشعب إنما يصنع ثقافته بقصد التكيف مع ظروفه الحياتية، ومع شروط حياته الموضوعية. كما يمكننا أن نقطع بأن الفعل الثقافي لأي مجتمع

إنما هو صورة من صور المواجهة التي يارسها هذا المجتمع لمشكلاته اليومية، كما أنه نط من أنماط الصيانة لحياته المستقبلية بما يحقق مصلحته القومية، واستمراره القومي، وتطوره الحضاري. أي أن أي مجتمع، وأية أمة، إنما يصنع كل منهما ثقافته بقصد نفع نفسه، وليس بقصد الاضرار بالآخرين، بمعنى أن الثقافة السليمة الراشدة إنما هي في الأساس فعل بقصد تحقيق مصلحة حياتية وحضارية للمجتمع، وليست رد فعل عدواني عينه على الخارج، يأخذ منه عقداً، ويقذف إليه عداوة، ويعامله بالمهاترة. والثقافة الحقيقية، القابلة للاستمرار، والقادرة على الفعل لأجيال طويلة، إنما هي تلك الثقافة التي تستجيب للمتطلبات الحقيقية، غير الزائفة، للمجتمع. أما الثقافة المتعصبة الفجة المتربصة بالآخرين، عن إحساس بالدنو أو توهم كاذب بالعلو، فقد تكون بسبب عصبيتها وانفعالياتها عالية الصوت في عصرها، ولكنها بعد هذا العصر، بل وقبل انقضاءه، لا بد وأن تخمد وتموت. وعلى سبيل المثال، فإن الموروث الثقافي الديني من حضارتنا الإسلامية الذي بقى حياً حتى يومنا هذا، إنما هو ذلك التراث الإيجابي الذي التزم الجدية في فهم الدين، وتنهج بالموضوعية في درسه لأمر الشريعة، وصرف جهده لاستنباط الإيجابيات الإسلامية، بدلاً من تعقب مثالب الآخرين، مسلمين وغير مسلمين. ومثل هذا يقال بشأن الثقافات المعاصرة، فالأنواع منها التي تهتم بذاتها، تعمقاً وتطوراً وترشيداً وتقوياً، إنما هي الأقدر على الفعل، والأشد في التأثير على المجتمعات المعاصرة. وإنني لأحسب أن هذه الصفات تنطبق بدرجة كبيرة على ثقافات المجتمعات الغربية، بينما نقضها

يتلبس الكثير من اجتهاداتنا الثقافية، التي لم يعد لها من هم غير لمن أفكار وقيم ومعتقدات الآخرين!

وإذا كانت هذه هي طبيعة الظاهرة الثقافية، فإن أية محاولة منا لتقويم أفكار الآخرين، يجب أن تأخذ في الاعتبار طبيعة العناصر المكونة لهذه الثقافة، كما يجب عليها أن تقيّم الوزن المناسب لانعكاسات هذه المكونات على سلوك وتصرفات الناس المتنسبين لهذه الثقافة. وإذا كنا، نحن العرب المسلمين، لا نقدر أن نخلص من تأثير موروثاتنا القومية، ولا من واقعنا التاريخي، ولا من الظلال الناشئة عن إنجازاتنا الحياتية المادية، فإننا يجب أن نسلم بأن الآخرين هم أيضاً ليس بمقدورهم أن يتجنبوا تأثير هذه العوامل على تكويناتهم النفسية والثقافية. وهذا التسليم من جانبنا، بهذه الحقيقة الموضوعية، ليس يعني قبولنا بكل أفكار الآخرين، كما أنه لا يعني سكوتنا الضعيف على ماقد تتضمنه هذه الأفكار من قصور أو انحراف، ولكنه بالدرجة الأولى يتطلب منا أن يكون موقفنا النقدي من هذه الأفكار موضوعياً. والموضوعية هنا تعنى تعاملنا مع جوهر هذه الأفكار، وفقاً لمناهج العلم، مع الالتزام بأداب الحوار، لفحصها وتقويمها واستكشاف الإيجابي من مكوناتها للاستفادة منه، والتعرف على السليبي منها للتجاوز عنه. ومن واقع خبرتنا التاريخية، الإسلامية والعربية، فإننا يمكن أن نتعلم أن هذا النوع من التعامل الإيجابي مع أفكار وثقافات الآخرين، يمكن أن يؤدي إلى طفرات ثقافية طيبة، نحن المستفيدون منها بغير شك. ففي العصر العباسي الأول (وفي عصر المأمون على

وجه التحديد) عندما ازدهرت حركة الترجمة، ونشط تعامل المسلمين مع الثقافات القديمة من يونانية وسريانية وهندية وغيرها، وعندما كان الموقف الغربي الاسلامي من هذا المدد الثقافي الجديد متوازناً ومتبصراً، طفرت حركة التأليف تمتيناً للمعقيدة الاسلامية فظهر علم الكلام، وفنت مدارس التفكير الوطنية فظهرت الفلسفة الاسلامية، وأتيحت المعارف العلمية في الحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة وغيرها للكثيرين من المسلمين فكان منهم علماء أفاض في كل هذه المجالات، قامت على أكتافهم الحضارة الاسلامية لفترة طويلة، ثم لحقت بأعمالهم أوربا العصور الوسطى، فخرجت بفضلهم من ظلمة الجهل إلى نور المعرفة العلمية التي لاتزال متصلة في كافة إنجازات الحضارات المعاصرة. وفي العصر الحديث أيضاً تكررت هذه التجربة، وكان الفضل فيها لطموح محمد علي الحاكم الجريء الذي تولى زمام الحكم في مصر في مطلع القرن التاسع عشر. ورغم تحفظات كثيرة قد يراها البعض على نظام حكم محمد علي، إلا أن أحداً لا ينكر أن حركات الترجمة، وإيفاد البعثات، بكل ما صاحبها من احتكاكات حضارية بالعالم المتقدم وقتئذ، كانت المنافذ إلى القبسات المستنيرة التي وردت إلى المجتمع المصري، وكان في مقدمتها أعمال الطهطاوي (الشيخ رفاعه رافع) وعلى مبارك وغيرها من قادة الرأي والفكر في مصر المعاصرة. والذي كان يميز الاجتهادات الثقافية في هذه المرحلة، وفيما لحق بها من فترات، أنها كانت في أغلبها صاحبة نظرة إيجابية إلى ثقافات الآخرين، كما أنها كانت أيضاً صاحبة نظرة قوومة لثقافتنا القومية، مما مكن أعلام الفكر في

هذه المراحل من التقدم بمحاور جديدة سليمة تطورت على أساسها هذه الثقافة القومية. ومثل هذه المواقف الثقافية الايجابية هي التي وضعت بين أيدينا كتابات وإنجازات عظيمة لرواد عظام مثل عبدالرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده.

والادراك العملي لمقتضيات التعامل مع أفكار وثقافات الآخرين لا يكتمل مالم نقبل بظاهرة التأثير المتبادل بين الأفكار والثقافات. وهذه الاحتكاكات الثقافية (أو الحضارية) عملية مستمرة منذ بدء التاريخ الانساني، ولكنها في عصرنا الحاضر أكثر قوة وأشد وضوحاً بسبب ثورة الاتصالات التي حولت العالم كله إلى مايشبه قرية كبيرة بمقاييس العصور القديمة. وهذا الواقع الاتصالي المعاصر يرتب نتيجة حتمية، وهي تبادل التأثير الثقافي بين المجتمعات المعاصرة، سواء رضى الناس في تلك المجتمعات بهذا التأثير أو رغبوا عنه. وإذا كان الاحتكاك الثقافي، بحكم طبيعة العصر، حتمياً، فإن قدرة أي ثقافة على الصمود إفا تتوقف على بصرها في التعامل مع الثقافات الأخرى، وهذا بدوره يستلزم أن تكون هذه الثقافة فائقة الحيوية. وهذه الحيوية ترتبط بتوفر شرطين أساسيين، أولهما أن تكون هذه الثقافة منتجة فكرياً ومادياً، وثانيهما أن تكون قادرة على استنباط الايجابي في الثقافات الأخرى، فإن رأته مناسباً للمجتمع الذي تعمل فيه، فإنها قد تتبناه وتعيد توطينه، لتدعيم مواقفها الفكرية، وتقوية فعاليتها الاجتماعية، وتطوير تأثيراتها الحضارية. وهكذا، فإنه كلما كانت إحدى الثقافات أشد حيوية، كلما كان تعامل أصحابها مع ثقافات الآخرين أكثر

دلالة على الثقة في النفس، وأعظم تعبيراً عن النضج الحضاري. وفي إطار هذا النضج المتحضر، وتلك الفعالية الواثقة، فإن أفكار الخائفين حول الغزو الفكري، والاستيراد الثقافي، لا تقوم لها قائمة. فأى تبادل ثقافي في عصرنا الراهن إنما هو من الأمور الطبيعية، كما أن تعرض أي مجتمع معاصر لتيارات ثقافية غريبة أصبح في حكم الظواهر الكونية المتوفرة شروط حدوثها باستمرار.

**والفصل بين التفاعل الثقافي وبين الغزو الثقافي إنما هو في وجود إرادة الاختيار الثقافي من عدم وجودها. فإذا توفرت إرادة الاختيار الثقافي هذه لدى مثقفي أي مجتمع فإنهم يصبحون قادرين على التعامل، بل والتفاعل، مع كل الثقافات. وفي مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة، فإن إرادة الاختيار الثقافي متوفرة والحمد لله، وذلك هو النتيجة الطبيعية لاستقلال الإرادة الوطنية (السياسية والاقتصادية)، وقيام الولاية العامة على شئون هذه المجتمعات لأبنائها العرب والمسلمين. إن السيادة الوطنية إذ تنكسر لأبناء شعب بعينه، يحكمون أنفسهم بأنفسهم، يمكن أن تخلق موقفاً متوازناً من الثقافات الأخرى النشطة التي قد ترد من المجتمعات الغربية. ففي إطار هذه السيادة يصبح الأخذ والرفض من هذه الثقافات الوافدة حق المجتمع الوطني المطلق، كما تصبح إرادة البت في شئون الثقافة من خصوصيات هذا المجتمع التي لا يمكن منازعته فيها. وإذا كانت هذه هي الحال، في أغلب المجتمعات المعاصرة، ومن بينها مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فإنه يبدو على قدر كبير من الغرابة، كل ذلك الصراخ والمويل والتباكي الذي يطلقه البعض**

بخصوص الغزو الفكري والتبعية الفكرية، وكلها أفكار لعلها كانت تبدو صحيحة تماماً في الأوقات التي كان الاستعمار الغربي فيها صاحب الولاية المطلقة على شئون المستعمرات، مما كان يمكنه من تمرير كل تصوراتته الفكرية والثقافية إلى هذه المستعمرات بل وفرضها على شعوبها، دونما اعتبار لصلاحية أو عدم صلاحية هذه التصورات للمجتمعات التيك انت تفرض تعسفاً عليها. صحيح أن أغلب شعوب المستعمرات لا تزال تعاني من آثار ذلك القهر الثقافي الذي تعرضت له في الحقب الاستعمارية، وصحيح أيضاً أن بعض أبناء هذه المستعمرات قد تم استقطابهم في بؤر التبعية الثقافية للاستعمارين القديم والجديد، وصحيح أيضاً أن الامكانيات الاعلامية والثقافية للدول الاستعمارية (والامبريالية) كبيرة للغاية بما يؤثر سلباً على أغلب الدول النامية ويؤخر من استقلالها الثقافي، ولكن هذا جميعه لا يررر ذلك الموقف السلبي الذي يتبناه البعض اذ يدعوا الى مخاصمة كل الثقافات المعاصرة، ويحرض على الاستهانة بها، ويضلل بني وطنه فيصرفهم عن التعرف العلمي والموضوعي على هذه الثقافات الحية. ذلك لأن في مثل هذا النهج خروج من العصر لعله والموت الحضاري سواء، بينما المطلوب والأصلح هو أن نعيش عصرنا، وأن نكون فاعلين فيه، وأن تكون مفاهيمنا له، وكلها أمور لا تتحقق بغير التعامل مع الآخرين في كافة مجالات النشاط الانساني، ثقافية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية.

وحتى يدرك المكابرون الأخذ الارادي الثقافي عن الآخرين، فإنني أحيلهم الى الكتابات التي صدرت في بدايات القرن

التاسع عشر تتحدث عن الحرية في الاسلام وتكتشف آفاقاً جديدة لهذه الحرية فيه، كما أحيلهم إلى الكتابات التي ظهرت مع نهايات نفس القرن وبدايات القرن العشرين تتحدث عن العدالة الاجتماعية في الاسلام وعن حقوق العاملين والكادحين فيه، ثم أطلب منهم أن يربطوا بين هذه التوجهات في الكتابة الاسلامية وبين سيادة الأفكار الليبرالية (المستوردة) في الفترة الأولى، وبينها وبين سيطرة الأفكار الاشتراكية (المستوردة أيضاً) في الفترة الثانية. ولأنني لأحسبهم سوف يدركون - ولو لم يعترفوا بذلك صراحة - أن هذه التوجهات المعاصرة، والتي جعلت للاسلام قبولاً عصرياً لدى الأجيال المعاصرة من الشباب المسلم، إنما جاءت ثمرة الاحتكاك المتبصر، الذي مارسه مفكرون شجعان، من أبناء العروبة والاسلام. وحتى لا تختلط الأمور على أصحاب النوايا الحسنة، وأيضاً حتى لا يتصيد في الماء العكر البعض من أصحاب النوايا السيئة، فأنني أوضح أن مواعمة الاسلام للأفكار السائدة في المرحلتين كلتيهما لا تعني أنه كان رأسمالياً (ليبرالياً) في النوعية الأولى من الكتابات، بينما هو يصبح اشتراكياً في النوعية الأخرى، ولكن المعنى يستقيم اذا سلمنا بأن مشكلات المجتمعات الانسانية تتنوع أشكالها ومظاهرها بين مرحلة تاريخية ومرحلة أخرى، وحيث أنه في كل مرحلة تكون إحدى المشكلات الانسانية أكثر حدة (مثلما كانت مشكلة الحرية في مرحلة الليبرالية، ومشكلة العدل الاجتماعي في مرحلة الاشتراكية)، وحيث أن جوهر الدين أن يكون مع العدل ومع كرامة الانسان، لذلك فإن أصحاب الرؤى والمنطلقات

الدينية المستنيرة إذ يعيدون فهم جوهر الدين في إطار الموصفات الحياتية المستجدة، إنما يجدون في المعطيات الدينية الكلية الأصلية سنداً حقيقياً لكل جهودهم الخالصة لوجه الله والتي تكرر في سبيل إعلاء الكرامة الانسانية وفي سبيل إقامة العدل الذي يراه البشر المؤمنون محققاً لارادة الله جل وعلا في إحقاق الحق في الدنيا والآخرة.

وحتى لا تختلط منا الخطى فنتخط ونحن نتعامل ثقافياً مع الآخرين، فأنني أتصور أن عملية تبادل الأخذ والعطاء بيننا وبينهم يمكن أن تحكمها مجموعة الضوابط التالية. أما الضابط الأول فهو أن تكون الأولوية في الأخذ عن الآخرين لمناهج البحث في مجالات المعرفة المختلفة وليس للنتائج التي توصل إليها هؤلاء، ذلك لأن هذه النتائج هي بغير شك بنت الظروف الزمانية والمكانية التي طبقت فيها تلك المناهج، وهي لا بد مختلفة بشكل أو بآخر عن ظروف الزمان والمكان التي نعمل نحن من خلالها. ثم إن ما نأخذه من أفكار الآخرين يجب أن يتطابق مع مقتضيات العقل من جهة، وأن يتفق مع مقتضيات العلم المعاصر من جهة ثانية. أما ثالث الضوابط وأهمها فيتمثل في ضرورة انتقاء ما هو (عام وإنساني) في تجارب الآخرين الثقافية، ورفض كل ما هو ذاتي يخصهم هم دون غيرهم، لكونه مرتبطاً ارتباطاً نفسانياً بتجاربه الذاتية. ومن قبيل الارتباطات الذاتية ذلك الموقف المعادي للدين الذي يبدو في أغلب الانتاج الثقافي الغربي، والذي نشأ أساساً عن ذلك الصراع الرهيب الذي دار بين الكنيسة الغربية وبين كافة أشكال التحديث التي عرفتها



هاتيك المجتمعات، سواء في مجالات العلم أو الفلسفة أو الاقتصاد أو الاجتماع .

تبقى ملاحظة أخيرة بشأن تعاملنا مع أفكار الآخرين حين ينشب صراع عدائي بيننا وبينهم . ومثل هذا الصراع العدائي قد ينشأ عن دوافع قومية، أو عن أسباب اقتصادية، أو حتى عن تناقضات أيديولوجية . ومن المؤكد أنه في إطار هذا الصراع فإن التوظيف العدائي للأفكار والثقافات لاقتحام مواقع الخصم، وعدم متاريس الصمود النفسي والمادي لديه، تصبح كلها من الأساليب المطروحة للاستخدام . بل انه من الممكن القول، أنه حتى دون قيام أنماط عدائية من الصراع، فانه قد تحدث نتيجة احتكاك الأفكار والحضارات أشكال من الصدام الثقافي يحاول فيها كل من الأطراف المتلاحية أن يثبت وجوده في مواجهة الطرف الآخر، وأن يفرض إرادته الثقافية عليه . وبالطبع فانه في مثل هذه الظروف الصدامية، سواء كانت صريحة العداوة أو

مخفية، فإن الاستنارة في التعامل مع الخصوم، بشقيها العلمي المتمثل في الفهم الموضوعي للظاهرة الثقافية والعمل المتمثل في إدراك مقتضيات التعامل الفكري مع الآخرين، لا بد من دعمها بالحرص على التمايز الثقافي (القومي أو الوطني أو الديني)، وتقويتها باليقظة تجاه فكر العدو وثقافته، وتسليحها بالقدرة العملية على ردع الفكر المنحرف (والموجه إعلاميا عادة) ودحض دعواه الكاذبة، وتشطيها معرفيا وعلميا وحضاريا حتى تصبح قادرة على الانتقال من مواقع الدفاع إلى مواقع الهجوم الفكري إذا استوجبت ظروف الصراع أن تحدث هذه النقلة . وإن من أنماط الصراع التي يخوضها عالمنا العربي الاسلامي، وتستوجب أن

يتصف تعاملنا مع الآخرين بصفات اليقظة والصلابة والتشدد واتخاذ مواقع الهجوم، ذلك الصراع المقدس ضد الصهيونية العالمية وضد دولة اسرائيل وضد القوى الامبريالية المساندة لهما، خاصة بعد أن استطاعت هذه القوى المعادية أن تجذ لها بعض المنافذ الشرعية (!!) الى مواقع متسعة (أرضا وعقولا) من عالمنا العربي المسلم بعد توقيع معاهدة الصلح المصرية - الاسرائيلية - الامريكية في مارس ١٩٧٩ م .

#### ٤ - القرآن وأفكار الآخرين

فيما سبق، قدمنا الضوابط العلمية والعملية التي نتصور أن يقوم تعاملنا مع أفكار وثقافات الآخرين على أساس منها . والسؤال المطروح الآن، ما دمنا نتحرك في إطار الدائرة الدينية، هو: هل ثمة ضوابط شرعية، تؤيد وتؤكد ما ذهبنا اليه، وتعضد بالنقل ما تصورناه واجبا بالفعل ؟

نعم .. إن الدعم الشرعي لكل ما ذهبنا اليه موجود، وفي صلب القرآن الكريم، الذي تركه فينا الرسول العظيم محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم وقال : «إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا» . ولكن قبل عرض دليلنا القرآني، يحسن أن نقف وقفة متأنية مع المستنبطات المتسرعة والحاططة من القرآن لبعض المسلمين، فيما يتعلق بالتعامل الحيثاتي والفكري مع المخالفين لنا دينا .

هذا البعض منا، يتصور القرآن ويصوره للآخرين حشدا عدائيا من النصوص، يجمع قلوب المسلمين وعقولهم على الصدود العدواني تجاه المخالفين لهم في الدين، ويرى في كل تعامل بين أي من المسلمين وبين هؤلاء مادة

لمن حاد الله ورسوله، وموالاة لأعداء الاسلام، واتخاذ بطانة من المفسدين لا تريد للمسلمين وللإسلام غير العنت وشدة الضر. وفي إطار فهم إرهابي لكثير من النصوص القرآنية فإن هذا البعض منا قد وصل بإمكانية الأخذ عن غير المسلمين أو العطاء لهم (ماديا كان أو معنويا) إلى حواف الخروج من الملة الحنفية السمحاء، وهو ما يوقع المسلم المعاصر في حرج شديد، خاصة وأن التعامل مع غير المسلمين (كتابيين كانوا أو كفاراً) أصبح من الضرورات الحتمية، داخل المجتمع الواحد، وكذلك بين المجتمعات المختلفة.

ونبدأ أولاً بتسجيل بعض النصوص القرآنية التي يسيء هؤلاء توظيفها، ومنها :

«يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبائلاً ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون». (آل عمران - ١١٨).

«ألم تر إلى الذين تولوا قوما غضب الله عليهم ما هم منكم ولا منهم، يخلفون على الكذب وهم يعلمون». (المجادلة - ١٤)

«لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم...». (المجادلة - ٢٢).

يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منهم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين.....». (المائدة - ٥١).

«يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد

كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم...». (المتحنة - ١).

وابتداء نؤكد أن التعامل مع غير المسلمين، وفقاً للمقتضيات الحياتية أو الانسانية، هو شيء غير الموالاتة للعدو ضد بني الوطن أو ضد شركاء الدين، كما أن الموقف الموضوعي غير العدواني غير المتجامل تجاه ثقافات الآخرين وأفكارهم، إنما هو شيء مختلف تماماً عن التواطؤ مع هؤلاء ضد الذات أو ضد الأهل أو ضد المعتقد الشخصي. هذا إضافة إلى أن الموالاتة، في أغلب المواطن القرآنية التي عرضت لمصطلحها إنما هي النصرة. والنصرة إنما تكون في ظروف شقاق حاد، أو حرب صريحة. ونحن لا نظن قراءة أفكار الآخرين أو تفحصها. حتى لو كانت لا ترضينا، فيها شيء من طبيعة الحرب أو لدلد الشقاق، كما لا نظن أن القبول ببعض هذه الأفكار إن كانت سليمة أو حكيمة، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها، فيه انتصار لغير المسلمين على المسلمين! أما عن تقويم الفهم الخاطيء لهذا البعض منا للآيات القرآنية السالفة الذكر، وغيرها من الآيات التي تصرح أو تشير إلى المنع من موادة المؤمنين لغير المؤمنين، فأنني أخلي الساحة للعالم المجتهد الامام محمد عبده الذي يقول في هذا الشأن :

«... على أنه لا شبهة لهؤلاء الجهلة في مثل هذه الآيات تسوغ لهم تفسيق إخوانهم أو تكفيرهم بعدما جاء في الآية المحكمة من قوله تعالى: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله

يحب المفسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون—المتحنة/٩)، وبعض ما جاء من القصص الذي قصه الله علينا لتكون لنا فيه أسوة إذ قال: (وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً—لقمان/١٥)، وبعد ما أباح الله لنا في آخر ما أنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم نكاح الكتابيات، ولا يكون نكاح في قوم حتى تكون فيهم قرابة المصاهرة، ولا تكون تلك القرابة حتى تكون المودة.

وحقيقة ما جاء في الآيات الدالة على النهي عن موالاة غير المؤمنين أو موادة الفاسقين والمحادين الله تعالى، أنه نهى عن الموالاة في الدين، ونصرة غير المؤمن على المؤمن فيما هو من دينه، وإمداد الفاسق بالمعونة على فسقه، وعن اتخاذ بطانة من غير المؤمنين يكون من صفتها أنها تبذل وسعها في خذلانهم وإلصال الضرر إليهم، فيكون إلقاء المؤمنين إليها بأسرارهم، واتخاذها عضداً لهم في أعمالهم، إعانة لها على الإيقاع بهم، أما إذا أمن الضرر، وغلب الظن بالمنفعة، ولم يكن في الموادة معونة على تعدي حدود الله ومخالفة شرعه فلا خطر في الاستعانة بمن لم يكن من المسلمين، أو لم يكن من الموقفين الصالحين ممن يسمونهم أهل الأهواء، فإن طالب الخير يباح له، بل ينبغي له أن يتوسل إليه بأية وسيلة توصل إليه، ما لم يخاطبها حذر للدين وللدنيا» (٢٦).

ونفس هذا النهج المستنير في التعامل مع الآخرين المخالفين في الدين، يراه عالم جليل آخر، وهو الامام الأكبر الشيخ محمود شلتوت

الذي يرى أن السلم هو العلاقة الأصلية بين الناس في الاسلام ويقول: «وبذلك كان السلم هو الحالة الأصلية التي تهيم للتعاون والتعارف وإشاعة الخير بين الناس عامة، وهو بهذا الأصل لا يطلب من غير المسلمين إلا أن يكفوا شرهم عن دعوتهم وأهله، وألا يثيروا عليه الفتن والمشاكل، ويأبى الإيذاء كله أن يتخذ الإكراه طريقاً للدعوة إليه ونشر تعاليمه، (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين—يونس/٩٩).. وإذا احتفظ غير المسلمين بحالة السلم فهم والمسلمون في نظر الاسلام إخوان في الإنسانية، يتعاونون على خيرها العام، ولكل دينه يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، دون إضرار بأحد ولا انتقاص لحق أحد.. والاسلام لا يخرج عن هذا الوضع الطبيعي الا اذا امتدت اليه يد العدوان وضعت أمامه العراقيل وأخذت في فتنة الناس عنه بالايذاء والتكيل، وهنا فقط يؤذن لأهله أن يردوا العدوان بالعدوان إقراراً للسلم وإقامة للقسط، وهو بذلك يحرم عليهم حرب الاعتداء والعسف واستنزاف الموارد والتضييق على عباد الله، وفي ذلك يقول: (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله—الحج/٣٩، ٤٠). ويقول: (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) (٢٧).

(٢٦) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق وتقديم محمد عمارة (دكتور)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٧٢)، الجزء الأول، ص ٧١١، ٧١٢. والشقول هنا جاء في إطار فتوى أبداهها الإمام حول استماتة المسلمين بالكفار وأهل البدع والأهواء.

(٢٧) محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشرعة، دار الفلم بالقاهرة، الطبعة الثانية، ص ٤٧٣، ٤٧٤.

وفي موضع آخر من كتابه «الاسلام عقيدة وشريعة» يقول فضيلته بخصوص موقف الاسلام بالنسبة لغير المسلمين: «والاسلام لا يرى أن مجرد المخالفة في الدين تبيح العداوة والبغضاء، وتمنع المسألة والتعاون على شئون الحياة العامة فضلاً عن أن تبيح القتال لأجل تلك المخالفة، والقرآن يقول: (قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا أنا عابد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد، لكم دينكم ولي دين — سورة الكافرون). ويقول: (فلذلك فادع، واستقم كما أمرت. ولا تتبع أهواءهم، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب، وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا، واليه المصير — الشورى/١٥). ويقول (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين، وأخرجوكم من دياركم، وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون — الممتحنة/٨، ٩)».

ويستطرد فضيلة الامام الأكبر الشيخ محمود شلتوت ويضيف: «وقد وصى الله الانسان بوالديه حسناً، وأن يعاشرهما بالمعروف، ولو كانا مشركين، وجاهداه على أن يشرك بالله مثلهما (وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تقطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا — لقمان/١٤)».

وحتى لا يتصور البعض أن المعاملة

بالمعروف تترتب للوالدين بحكم الوضع الخاص لهما تجاه الأبناء، فقد ضرب فضيلته مثلاً آخر بشأن المعاملة (بل والمعاونة) بالحسن بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين عمه أبي طالب فقال: «ولقد استمر أبو طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم على شركه إلى أن مات ومع ذلك كان طول حياته سفير صلح بينه وبين خصومه، وكان قوة تحميه من أذاهم» (٢٨).

وتحت عنوان «نصوص فهمت على غير وجهها» يعلق الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه «غير المسلمين في المجتمع الاسلامي» على الفهم السطحي المتعجل الذي يوجي بتعصب الاسلام ضد المخالفين له من اليهود والنصارى وغيرهم، والذي يمارسه البعض حين يتعاملون مع الآيات القرآنية التي تنهي عن مادة غير المسلمين، ويقول: «إن المادة التي نهت عنها الآيات ليست هي مادة أي تحالف في الدين، ولو كان مسلماً لمسلمين وذمة لهم. إنما هي مادة من آذى المسلمين وحاد الله ورسوله». ثم يعلق على قوله تعالى في مستهل سورة الممتحنة «تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق ويخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم»، فينبه إلى أن الآية تحلل تحريم الموالاة أو الالتقاء بالمودة إلى المشركين بأمرين مجتمعين: كفرهم بالاسلام وإخراجهم للرسول والمؤمنين من ديارهم بغير حق (٢٩).

(٢٨) محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص ٥٩، ٦٠.

(٢٩) يوسف القرضاوي (دكتور)، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، مكتبة وهبة بالقاهرة (١٩٧٧)، ص ٦٧ - ٧٠.

وإذا كانت المستخلصات السابقة من كتابات علماء أجلاء تحدث عن الموقف العام للمسلم تجاه غير المسلمين، وهو بالطبع يتضمن موقفه من أفكارهم وثقافتهم، فإن نظرة خاصة ومعددة تستكشف حدود وأساليب الخلاف الفكري بين المسلمين وبين المخالفين لهم في المعتقد يجب أن تكون الآن موضع اهتمامنا.

في القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن الحاجة الفكرية وعن الجدل بين المسلمين وبين غير المسلمين، وهذه الحاجة وهذا الجدل قد يكونان لينين في بعض الأحيان، بينما هما متشددان في أحيان أخرى. واللين والتشدد هنا ليسا يعنيان الانتقال من المسلك الدمث في الحوار إلى المسلك الفظ، ذلك لأن الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة هي القاعدة المأمور بها في الإسلام، كما أن نفي اللفظة عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - من الحالات التي أثبتها القرآن له، ولكنهما يعنيان أن الموقف الفكري في تصويره القرآني يكون تجاه بعض الأمور الخلافية متسامحاً متساهلاً، بينما هو مع أمور أخرى وحالات يحرص على صعوبة، إن لم يكن استحالة، حدوث اللقاء بين الفكرة الإسلامية وبين الفكرة المخالفة.

ومن سنن الله في خلقه أن جعل الناس أمماً مختلفة وشعوباً: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا... الحجرات - ١٣». ومن حكمته جل وعلا، ومن فضله أيضاً، أن جعل من اختلاف هؤلاء، بما يؤدي إليه من تصارع وتنافس، سبيلاً إلى عمارة الكون وصلاح الأرض: «... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين. البقرة - ٢٥١».

بل إن هذا التدافع والتنافس قد يكون السبب وراء استمرار التدين كظاهرة والتعبد كسلوك: «... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز. الحج - ٤٠». وفي إطار اختلاف الناس إلى أمم وشعوب وقبائل فإن من سنن الله التي لا تتخلف أيضاً أن تتعدد الشرائع والمناهج (الدينية والدنيوية) للفتات المختلفة منهم: «... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم... المائدة - ٤٨». بل إن آيات من القرآن تذهب إلى أن اختلاف الناس في الرأي والمعتقد حتمي، بل وإن من أسباب خلقهم أن يمارسوا ذلك الاختلاف فيما بينهم: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم.. هود - ١١٨ - ١١٩». ويرى الحسن البصري، ومقاتل بن سليمان، وعطاء بن دينار، كما ورد في الجامع لأحكام القرآن، أن الإشارة في قوله تعالى «ولذلك خلقهم» إنما هي للاختلاف، أي وللاختلاف خلقهم (٣٠).

ولأن اختلاف الناس سنة إلهية لا تتخلف، وتدافعهم أو تصارعهم قانون رباني لا يتعطل، فإن أشكالا من الحوار لابد وأنه تقوم بينهم. وهذا الحوار قد يمليه مجرد التجاور الزماني أو المكاني بين الأفكار، كما تمليه

(٣٠) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، طبعة دار الكتب، الجزء التاسع، ص ١١٥. وانظر أيضاً محمد عمارة (دكتور)، الإسلام والوحدة الوطنية، كتاب الهلال، فبراير ١٩٧٩، ص ٥٥ - ٦٢.

أيضاً دعوة كل فريق الفريق الآخر أو الفرق الأخرى إلى فكرته ومعتقد. وقد رسم الحق تبارك وتعالى في القرآن للمسلمين من عباده حدود وقواعد وضوابط هذا الحوار الذي لا بد وأن يجري بينهم وبين المخالفين لهم في الرأي والمعتقد. وهذه الحدود والقواعد والضوابط قد يوجه إليها المسلمون مباشرة، أو قد تلفت إليها أنظارهم من حصيلة الخبرات والممارسات التي مرت بها أمم سابقة، أو عاشها أنبياء سابقون عرض القرآن الكريم قصصهم. وقد تناول القرآن الكريم هذا الحوار، أو هذا الاحتكاك الفكري، أو هذا التبادل الثقافي، في إطار مصطلحات ثلاث قرآنية، وهي: الجدل، والحجاج، والمراء. ونحن سوف نقف مع المصطلحين الأولين لأن كل منهما يمكن أن يعبر عن نوع من الحوار مفيد. أما المصطلح الثالث «المراء» فإنه يعبر عن نمط من الجدل أو المحاجة لا فائدة منه. فالمرء لغة يعني الجدل، إلا أنه يكون مصحوباً بالظن في القول أو الفكرة موضوع الجدل تزييفاً للقول وتصنيفاً للقتال، ولا يكون المرء إلا اعتراضاً (٣١)، أي مكابرة ومغالطة. وامترى في الأمر أي شك فيه، ولذلك فإن المرء يصاحبه سوء الظن، والشك المسبق والمطبق في الآخرين وفي أفكار الآخرين. ونظراً لأن القرآن الكريم لم يخرج في كافة استخداماته لمصطلح «المراء» ومشقاته (في عشرين موضعاً قرآنياً تتضمنها تسع عشرة آية) عن هذه المعاني غير الطيبة وغير النافعة، فإننا نكتفي

بأن نشير فقط إلى أن القرآن قد نهى المسلمين عن ممارسة هذا النوع من الجدل العبيث الذي لا فائدة منه، بل ونصحهم أن ينصرفوا عن الممارين والمسترين من أصحاب الأفكار أو المعتقدات المخالفة، وأثبت لهم أن هؤلاء الذين يمارون في الحق إنما هم في ضلال بعيد.

أما الجدل فإنه قد يكون مقصوداً به الوقوف على الحق فيكون محموداً، وإلا فهو مذموم. ولذلك فإن تقويم القرآن لذلك الجدل، سواء كان من جانب المسلمين أو من جانب مخالفهم، يرتبط بالمقصد منه. والذين جادلهم المسلمون متنوعون، منهم أهل الكتاب، ثم الكفار، ثم المنافقين.

والجدل بالحسنى مأمور به في القرآن الذي يوجه الخطاب إلى الرسول — صلى الله عليه وسلم — أن يجادل عامة الناس بالتي هي أحسن: «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين. النمل — ١٢٥». وفي إطار هذه التوصية العامة السمحاء التي تنتهي بالقول الجميل الذي يخفف من غلواء الذين قد تستدرجهم حدة الجدل إلى ما لا يحمد من تطاول وافتئات على الآخرين «إن ربك أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين»، فإن لأهل الكتاب من يهود ونصارى وضع خاص، بسبب وحدة الدين بينهم وبين المسلمين، رغم اختلاف الشرائع والمناسك لكل منهم. وفي هذا الصدد يوجه القرآن الخطاب إلى عامة المسلمين فيقول: «ولا تحادلو أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإنا واحدا ونحن له

(٣١) أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الثامنة (١٩٣٩)، ص ٧٨٢.

**مسلمون. العنكبوت — ٤٦».** والملاحظ في هذا الصدد أن السماحة والاستشارة اللتين يطلب من المسلمين أن يتصرفوا مع الآخرين من أهل الكتاب على أساسهما ليستا من النوع السلبي، ولكنهما إيجابيتان بدليل ذلك الموقف القوي اليقظ المطلوب منهما تجاه الذين يظلمون من أهل الكتاب، وهم هؤلاء الذين تجاوزوا حدود الحوار أو الجدل النافع إلى التحامل والافتشاش والعداوة. وهي قاعدة في التعامل حاسمة تسري مع جميع المخالفين في الرأي والاعتقاد، سواء كانوا من أهل الكتاب أو لم يكونوا.

ويستقل القرآن بالخلاف وبالجدال نقلة أخرى راقية، فيها حسن التصرف مع الآخرين، ما داموا لم ينتقلوا بخلاف الرأي إلى عداوة الفعل. بل ويسلب القرآن في هذه النقطة العظيمة أي فريق أن يولي نفسه مسئولية عقاب الآخرين على المخالفة الفكرية فيقول في سورة الحج: «ولكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر وادع إلى ربك إنك لعل هدى مستقيم. وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون. الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون. الحج — ٦٧، ٧٨، ٦٩».

ومثلما ينهي القرآن المسلمين أن يجادلوا إلا بالتي هي أحسن، فإنه يدين مسلك أولئك الآخرين، إن هم تحولوا بالجدال من الحق إلى الباطل، وأقاموه على غير علم، وصرفوه إلى عقم التعامل مع آيات الله. وحتى رغم هذه التجاوزات التي يمكن أن يقع فيها هؤلاء، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكلف قوة بشرية ما، ولا طابوراً إنسانياً معيناً، أن يتولى مهام تأديبهم أو تقويمهم أو معاقبتهم على ما اقترفوه،

ولكنه أوكل إلى ذاته العلية ما سوف يحيط بهم من خزي في الدنيا ومن عذاب السعير في الآخرة.

ونقف الآن مع بعض الآيات التي تنحو هذا المنحى، وهي كثيرة، علّنا نفقه حكمة القرآن التي إن أخذنا بها يسلم تعاملنا مع الآخرين من شوائب التعصب والافتعال والمغالاة وتوهم صلاحيات لنا ما أنزل الله بها من سلطان.

يسجل القرآن حماقات الذين يجادلون بالباطل فيقول في موضع: «وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق... الكهف — ٥٦». ثم يضيف في موضع آخر: «... وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب. غافر — ٥». وتأتي بعد ذلك النتيجة القرآنية التي تكل أمر هؤلاء إلى الحق العدل المطلق سبحانه وتعالى، في آيتين لاحقتين، تقول أولاهما: «وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلاً. الكهف — ٥٨»، بينما تقول الثانية: «وكذلك حقّت كلمة ربك على الذين كفروا إنهم أصحاب النار. غافر — ٦».

والذين يجادلون في الله بغير علم، إنما يضلهم الشيطان وهم في عمية وعلى غير هدى: «ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد. الحج — ٣». وكذلك: «ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير. الحج — ٨». ومآل هؤلاء تحدده الآيتان

المتهمتان للمذكورتين آنفا هو: «كتب عليه  
— أي الشيطان المرید المذكور في آية الحج ٣  
— أنه من تولاه فإنه يضلّه ويهديه إلى  
عذاب السعير. الحج — ٤»، ثم: «ثاني  
عطفه — أي متكبراً لاوى عنقه ذلك المجادل  
في الله بغير علم — ليضل عن سبيل الله، له  
في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب  
الحريق. الحج — ٩».

والذين يجادلون في آيات الله، ليسوا  
بأفضل ممن ذكرنا، فإنه: «ما يجادل في  
آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغفرك  
تقلبهم في البلاد. غافر — ٤». أما  
مسلكهم وصفتهم فهما مسلك وصفة الذين  
يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق، والذين  
أدينوا في الآيتين الخامسة والسادسة من نفس  
السورة والمذكورتين في فقرة سابقة، والذين  
حققت عليهم كلمة ربك فكانوا من أصحاب  
النار.

واللاحظ في كل الاستشهادات السابقة أن  
أياً منها لم يجعل القتال أو القتل أو الاعتداء  
على الآخرين مترتباً على خلاف في الرأي أو  
في المعتقد معهم، كما أن أياً منها لم يفوض  
ناساً من الناس لعقاب الآخرين على خلل في  
أفكارهم، أو اعوجاج في ثقافتهم، أو انحراف  
في اعتقاداتهم، رغم أن دعوتهم إلى الصواب  
وإلى الحق واجبة. وهي النتيجة التي تؤكد  
صحة ما يذهب إليه الذين أحسنوا الفهم من  
الفقهاء — قدامى ومحدثين — فقالوا إن حرب  
المخالفين في الرأي لا تنشأ في الإسلام عن  
مجرد المخالفة في الرأي، ولكنها تنشأ عن  
انتقال هؤلاء إلى اتخاذ إجراءات عملية معادية  
تصد عن سبيل الله، وتحارب الفكرة  
الإسلامية، وتحول بينها وبين أن تأخذ حق

الدعوة، وحق الانتشار، وحق الفعل، الذي هو  
متاح لبقية الأفكار العاملة في المجتمع أو في  
العالم.

وإذا انتقلنا إلى مصطلح «الحجاج أو  
المحاجة» في القرآن فإننا قد نقابل بعض  
المفاهيم السلبية المرتبطة بهذا المصطلح. وهذه  
المفاهيم السلبية قد تمثل مصادرات على  
إمكانات تبادل الحوار والجدال (بالمعنى  
الإيجابي) بين المسلمين وبين غيرهم.  
فالمصطلح يرد في أغلب مواقع القرآن متضمناً  
معاني الخاصة والمناوئة. ثم إن الحجاج الذي  
يمارسه غير المسلمين ضد المسلمين، أو المكذبين  
للسل في مواجهة هؤلاء الرسل، يبدو في  
الآيات القرآنية، مداناً ومستهجناً. ولكن لا  
ننكص على أعقابنا فيما يتعلق بإمكانات  
التعامل الفكري مع الآخرين، فإننا نثبت بدءاً  
أن مصطلح «الحجاج» هذا يكاد يكون  
استخدامه في القرآن مقصوراً على أمور العقيدة  
العلوية، المتعلقة بذات الله وبأصل الدين،  
وكذلك على أمور الغيب التي لا يمكن تناوئها  
بالمطلق أو بالرواية الأدبية، ولكن دليلها النقل  
الوحيد هو ما جاء به الرسل حديثاً عن الله  
تبارك وتعالى. ومن هذه الآيات على سبيل  
المثال لا الحصر:

«ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في  
ربه...» (البقرة — ٢٥٨).

«فمن حاجك فيه — أي في الغيب  
المتعلق برفع عيسى وخلقه — من بعد ما  
جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا  
وأبناءكم...» (آل عمران — ٦١).

«وحاجه قومه — أي قوم إبراهيم عليه  
السلام — قال أتخاجوني في الله وقد  
هدان...» (الأنعام — ٨٠).



«فإن حاجوك — في كون أصل الدين عند الله الإسلام —، والخطاب للنبي محمد صلى الله عليه وسلم — فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أتوا الكتاب والأمين أسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد». (آل عمران — ٢٠).

«قل اتحاجوننا في الله — والمعنى هنا اليهود والنصارى — وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون» (البقرة — ١٣٩).

«والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب له — والإشارة إلى الرسول — صلى الله عليه وسلم — والمناوأة من اليهود — حاجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد». (الشورى — ١٦).

ويسبق هذه الآية الأخيرة من سورة الشورى آية يحسن أن نورد هنا، وفيها يقول الحق تبارك وتعالى موجهاً أمره إلى الرسول محمد — صلى الله عليه وسلم —: «فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا وإليه المصير». (الشورى — ١٥).

وقد تكون كل هذه الآيات التي أوردناها سابقاً تضع بعض الضوابط والحدود على الحوار الذي يمكن أن يقوم بين المسلمين وغير المسلمين، حتى لا ينتقل — مع أية شبهة عبث — إلى الكليات والمعاور الاعتقادية التي لا يجوز التهاون فيها، أو إلى الغيبيات التي

يصعب تناولها بالمنطق أو بالفكر المجرد. غير أن الملاحظة التي يجدر إثباتها، والتي تضح في أغلب خواتيم الآيات، ثم في الآية الأخيرة (الشورى — ١٥) التي ألحقناها باستشهادتنا عمداً، فهي استمرار حكمة الإسلام العظيمة التي تكل أمر هؤلاء المحاجين المكابرين إلى الله، وتترك الحكم بينهم وبين المسلمين له سبحانه وتعالى، وتمتنع عن تقديم أية مبررات، أو مداخل للتجاوز من فريق ما على حساب الفرق الأخرى، حتى ولو كان هذا الفريق على الحق بينما هؤلاء الآخرون على الباطل. أي أن الآيات المذكورة لا تنهي المسلمين عن ممارسة الحوار، كما أنها لا تتممهم من إثباته، ولكنها ترشد هذا الحوار، وتوجهه، وتضعه في مساره الصحيح. فالمحاجة في أمور العقيدة العليا، مثلها مثل الجدل في أمور الغيب، كلاهما يحسن التحفظ فيهما، توفيراً للجدد. ومحافظة على الدين، وإبقاء على الحد الأدنى من الود الاجتماعي الذي يجب أن يقوم بين المسلمين وبين المخالفين لهم في المعتقد المشاركين لهم في الحياة الاجتماعية.

بقى أن نقف أمام واقعة في التاريخ تكشف عن حرية الفكر، واستنارة الحوار، وسماحة الظروف التي عاشت فيها وتعايشت مع الأفكار الإسلامية تلك الكثرة الكثيرة من الأديان والمذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية، والتي كانت مناظرات أصحابها وقادتها ومفكرها تتعدد حلقاتها في بلاطات الخلفاء، وقصور المومنين، وبيوت الحكمة، ومعاهد الدرس، بل وفي المساجد أيضاً. ففي عهد الخليفة المأمون يأتي بغداد زعيم المانوية من مجوس فارس يزدانخت، فيناظره المتكلمون المسلمون ويفحّمونه، ويتوق الخليفة إلى أن

يسلم يزدانجخت، ويفاتحه في ذلك، فيرفض الرجل في أدب، ويقول للخليفة: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذهبهم!... فيتركه الخليفة وشأنه، بل ويأمر بحمايته من العامة حتى يبلغ مأمته بين أتباعه وأنصار مذهب (٣٢).

ثم نقف أخيراً أمام حديث شريف يروي عن الرسول - صلى الله عليه وسلم -، لو أنه صح، لما جاز لأحد أن يتناول فيزعم أننا ما عدنا في حاجة لأن نأخذ عن الآخرين شيئاً من عوائدهم، ولا من أفكارهم. ذلك أنه يروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

إن عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن أجراها الله في الإسلام. حرم نساء الآباء على الأبناء فأنزل الله قوله: «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء».

ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدق به فأنزل الله قوله: «واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل...».

ولما حفر زمزم سماها سقاية الحاج، فأنزل الله قوله تعالى: «أجعلتم سقاية الحاج، وعمارة المسجد الحرام، كمن آمن بالله واليوم الآخر...».

وسن في القتل مائة من الإبل، فأجرى الله عز وجل ذلك في الإسلام. ولم يكن للطواف عدد عند قريش، فسن فيهم عبد المطلب سبعة أشواط، فأجرى الله ذلك في الإسلام.

---

(٣٢) سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن وآخرين، طبعة القاهرة (١٩٧٠). (نقلاً عن محمد عمارة (دكتور)، الإسلام والوحدة الوطنية، مرجع سابق، ص ١٣، ١٤).